رســالة

في العلوم الفلسفية

١٠٧

ل٩٨٤ اللوكري ، ابو العباس فضل بن محمد.

رسالة في العلوم الفلسفية / ابو العباس الفضل بن محمد اللوكري ؛ تحقيق اياد كريم

- ط١ : - بغداد : جعفر العصامي /٢٠٢٢
(١٣٦) ص ؛ (٢٤)سم
١.الأدب العربي . أ. العنوان

م.و

٤٠٣١ / ٢٠٢٢

ابو العباس فضل بن محمد اللوكري

رسالة
في العلوم الفلسفية

تحقيق

إياد كريم الصلاحي

عنوان الكتــاب : رسالة في العلوم الفلسفية
تـــأليـــف : ابو العباس فضل بن محمد اللوكري
تحقيـــــــق : الدكتور إياد كريم الصلاحي
القيــــــاس : ١٧سم × ٢٤سم
عدد الصفحات : ١٣٦ صفحة
الإخـــراج الفني : نهلة نشأت الشمري
سنــــة الطـــبع : ١٤٤٤هـ - ٢٠٢٢ م
المطبعـــــــة : جعفر العصامي للطبع والتجليد الفني
النـــاشــــــر : مؤسسة ثائر العصامي
تــــــوزيـــع : منشورات ستيلا بوك

مؤسسة
ثائر العصامي
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

+964 07703670874
+964 07902632131
07817768581
ثائر العصامى للطباعة والنشر

ISBN: 978-9922-640-73-0

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد ٤٠٣١ لسنة٢٠٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ
يَرۡفَعُهُۥۚ ١٠ ﴾

صدق الله العظيم

سورة فاطر: من الآية ١٠

المقدمة:

أديب، فيلسوف، عالِم بأجزاء علوم الحكمة دقيقها وجليلها. يضمّه البيهقي – والبيهقي لم يترجم لغير النابهين – إلى باقة المُترجَم لهم. إنتهت إليه في القرن السادس الهجري زعامة الفلسفة في خراسان ونواحيها. هو قبلة الأنظار بين أتباع ابن سينا ومدرسته، وهو سبب إنتشار الفلسفة في تلك النواحي؛ لكونه – مع أستاذه بهمنيار – حلقة الوصل الفاعلة بين ابن سينا من جهة، والخواجة الطوسي عَبر أساتذته من جهة أخرى.

ظُلِم في مسألتين: الشُح في أخبار حياته، والإختلاف في سنة وفاته، فلعلّ هذا الجهد المتواضع يساهم بقدر ما في مزيد من الكشف عن آراء هذا الرجل الذي هو بقية صالحة ممّا تركه أهل الحكمة والفلسفة.

أغفله الباحثون على مدى زمن طويل، إلى أن طُبع عمله الكبير (بيان الحق بضمان الصدق)، على يد المحقق الفاضل ابراهيم ديباجي في هذه السنوات، سنوات إزدهار إحياء التراث الإسلامي داخل المؤسسات البحثية الإيرانية الرسمية وغير الرسمية، فخرجت إلى النور كتب ورسائل سدَّت فراغًا كبيرًا في الفضاء المعرفي الإسلامي.

ولا يزال الوضع التحقيقي – إن صحّت التسمية – في العراق يعتمد الجهد الفردي، مع أسماء سكن روحَها هاجسُ البحث، وشغفُ التحقيق والتدقيق والدراسة، مثل: بشار عوّاد وصالح حاتم الضامن

وعلي جواد الطاهر وعبد الأمير الأعسم وجعفر آل ياسين وحسن مجيد العبيدي وآخرون لا يزيدون على عدد أصابع اليد، بجهود حثيثة مضنية، لا يرجون من ورائها شكرًا ولا منفعة، يعملون لوجه الباري عز وجل، وحبًا بتخصصاتهم، وعشقًا بالتراث. رحم الله مَن رحل منهم وأطال عمر الباقين على قيد الحياة ووفقهم لكل خير وسداد.

ثلاثون مسألة من عويص مسائل الفلسفة، ثلاثون مسألة في العقل ومن العقل وإلى العقل. تبدأ بالمنطق والبرهان، وتمرّ على الطبيعيات والرياضيات والموسيقى، لتنتهي بالإلهيات، بروح عقلية خالصة، فلا تجد للخرافة أثرًا، ولا للخزعبلات إشارة، ولا للأسطورة مكانًا. يعظّم فيها أستاذَه أبا علي بن سينا، فلا يذكره إلا بـ (صاحب كتاب الشفاء)، اعترافًا بأهمية هذه الموسوعة الفذّة، التي أرست دعائم الفلسفة المشائية. تلك الفلسفة التي اعتمدت نسقًا فلسفيًا عقليًا ينطوي على آراء إلتزمت منهجًا محددًا يتسم بخصائص الفكر الفلسفي، وما ينبغي أن يكون عليه الموقف الفلسفي، حيث تجسُّد الإيمان بالعقل كقوة خلاقة مبدعة في ميدان الفكر الفلسفي، مع رفض كل محاولة من شأنها إدخال عناصر لا تتوافر فيها خصائص الفكر الفلسفي، فضلًا عن تجاوز الأدلة الجدلية الخطابية، وصولًا إلى اليقين بالبرهان المنطقي.

نعم، يبدو اللوكري – ومن قبله بهمنيار بن المرزبان في التحصيل – شارحًا فحسب، وسائرًا في طريق يُعَد طريقًا متفرعًا عن فلسفة ابن سينا، ولا يُعَد طريقًا رئيسيًا أو إتجاهًا أساسيًا في الفلسفة، أقول (يبدو) لأن القارئ ما إنْ يتقدم في كتابيهما (التحصيل) و(بيان الحق) حتى يكتشف

أن للرجلين آراء فلسفية خاصة تَنُم عن هضم واعٍ، وتمثل متقدم لفلسفة مَن تقدمهما من الحكماء، وهذا ما يتبيَّن بشكل واضح وحاسم في ثنايا رسالتنا هذه (عويص المسائل). فضلًا عن أن تبنّي فلسفة ما – بحد ذاته – يُعد موقفًا فلسفيًا، بما يتجه بغايته الرئيسية إلى وضع مذهب فلسفي، ونسق فلسفي عقلي محكم.

ومَن يرتضي العقل واليقين مسلكًا ودليلًا، ويرفض الوهم والظن، فهو الباحث الصادق عن الحق في ذاته، الحق مجردًا غاية التجريد. ذلك هو الرجل الذي أقدِّم لعمله:(اللوكري). راجيًا القبول أولًا وآخرًا من لدن الباري عز وجل، وما توفيقي إلا به، فله الحمد غاية الحمد.

المدينــــة

مدينـة (مَرْوَ)[1] ..

نظرة جغرافية عامة

تقـع (مَـرْوَ) علـى بعـد ٢٦٥ كـم شـمال شـرق مشـهد (طـوس)، و ٣٥٠ كـم شـمال هـراة، و ٤٤٥ كـم شـرق بلـخ، و ٣٢٠ كـم جنـوب غـرب بخـارى، و ٤٣٥ كـم جنـوب شـرق خيـوه[2]. وهـي فـي أرض مسـتديرة

---

[1] مَرْوَ بفتح الميم والواو بينهما الراء الساكنة والنسبة إليها مَرْوَزِي. ينظر: السمعاني، أبو سعد بن عبد الكريم بن محمد (ت ٥٦٢هـ)، الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ط١، مطبعة دار الجنان، بيروت، ١٩٨٨م، ج٥، ص٢٦٥، وينظر: ابن عبد الحق البغدادي رضي الدين عبد المؤمن (ت ٧٣٩هـ)، مراصد الاطلاع على الأمكنة والبقاع، تحقيق: جون بون، ليدن، بريل، ج٣، ص٧١. و ينظر: وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، ط٣، مطبعة دار المعرفة، ١٩٧١م، مج٨، ص٧٦٣. والمَرْوَزِي من شاذ النَسَب لأن المَرْوَزِي على غير القياس، والثُوب من مَرْوَ (المرَوِي) على القياس. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مطبعة دار صادر، مادة (مرا)، مج١٥، ص٢٧٦. وكان إلحاق الزاي في هذه النسبة، فيما أظن للفرق بين النسبة إلى المَرَوِي، وهي الثياب المشهورة بالعراق منسوبة إلى قرية بالكوفة، وأما ببغداد درب يقال له درب المروَزي أو محلة المراوزَة، وظني أنها من الكرخ ومن ينسب إليها مَرْوَزِي. ينظر: السمعاني، الأنساب، ج٥، ص٢٦٦، ومحلة المراوزة محلة كبيرةٍ متصلة بالحربية يسكنها أهل مَرْوَ. ينظر: ابن عبد الحق، مراصد الإطلاع، ج٣، ص٧١. وقد أُختلِفَ في معناها، فمنهم من قال: حجارة بيض براقة قداحة، تكون فيها النار وتقدح منها ولا يكون المرو أسوَدًا ولا أحمر، فلا يسمّى مروا والواحدة منها مروة. ينظر: ابن فارس، ابو الحسن بن أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٢، مطبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م، مج٥، ص٣١٤ (مادة مرا). وينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج١٥، ص٢٧٥، وينظر: الزبيدي، محمد بن مرتضى، تاج العروس، مطبعة دار صادر، ١٩٦٦م، مج١٠، ص٣٤٠ (مادة مرا). ومنهم من قال: أنها ضرب من الرياحين أي أنها شجر طيب الريح. ينظر: الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مطبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م، مج٤، ص٣٨٩ (مادة مرا). أما المصادر الجغرافية فقد أكدت أنها: المرو، المرح، الشاه، الملك، الجان، والنفس، فقيل: تلك مرح الروح لأنها للملك خاصة. ينظر: ابن الفقيه الهمذاني، ابو بكر أحمد بن محمد، مختصر كتاب البلدان، ليدن، بريل، ١٨٨٥م، ص٣١٩. أو أنها مرح نفس السلطان. ينظر: البكري، ابو عبد الله عبد الله بن عبد العزيز، معجم ما أُستعجِم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق: مصطفى السقا، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م، ج٤، ص١٢١٦. وهذا المعنى مرتبط إلى حد كبير بكونها مقر سلاطنة ملوك خراسان وعاصمتهم منذ القدم ومستقرهم. ينظر: الحميري، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط١، مطبعة مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠م، ص٥٣٣.

[2] ينظر: سامي، شمس الدين، قاموس الأعلام، مطبعة طهران، اسطنبول، ١٨٩٨م، ج٦، ص٤٢٦٧.

بعيدة عن الجبال وليس في شيء من حدودها جبل، وأرضها كثيرة الرمل وأبنيتها بالطين، يحدّها من المشرق شاطئ جيحون، وفي الجنوب حدود الترمذ والبحر، وفي الشمال أوائل درب خوارزم، وفي المغرب أول حد سرخس، وهي سهلية رملية تحيط بها الرمال والمفاوز، ويجري فيها نهر عظيم منه شربهم يُقبِل من ناحية الجنوب من مرو الروذ، وهو شرب مرو الروذ وابتداؤه من حدود باميان[1]. وتقع على نهر (مورغاب) إي: (ماء مرو)، الذي يجري من جبال الغور شمال شرق هراة، ثم يجري بمرو الروذ ثم يدور شمالًا إلى مرو الكبرى حيث تتشعب منه جملة أنهار ثم يفنى ماؤه في مفازة الغز[2].

ومدينة (مَرْوَ) هي عاصمة إقليم خراسان – التي تعني في الفارسية القديمة بلاد الشرق – القديمة على نهر المورغاب[3]. إذْ تُعَد ثاني أرباع خراسان التي كانت في العصر الساساني مُقسّمة على أربعة أقسام إدارية: نيسابور، مَرْوَ، هراة، وبلخ[4]...، وكل ربع يشتمل على عدد من المناطق والمدن التابعة له، فالربع الثاني هو ربع (مَرْوَ)[5].

---

[1] الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص٥٣٢.

[2] الاصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، مسالك الممالك، ليدن، بريل، ١٩٢٧م، ص٢٦١. وينظر: ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي، صورة الأرض، ط٢، ليدن، بريل، ج٢، ص٤٣٤.

[3] النرشخي، أبو بكر محمد بن جعفر، تاريخ بخارى، عرّبه عن الفارسية: أمين عبد المجيد بدوي و نصر الله مبشر الطرازي، مطبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٥٥.

[4] سالم، منيرة ناجي، الحركة الفكرية في خراسان في القرن السادس الهجري، ط١، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ٢٠١٤م، ص١٤.

[5] ابن الفقيه الهمذاني، أبو بكر أحمد بن محمد، مختصر كتاب البلدان، ليدن، بريل، ١٨٨٥م، ص٣١٩.

وقد عظُم شأن مدينة مَرْوَ خاصة في عهد السلطان (سنجر)، فقد إختارها على سائر بلاده، وما زال مقيما بها إلى أن مات سنة ٥٥٢هجرية، وقبره بها في قبة عظيمة زرقاء تظهر من مسيرة يوم[١].

أحوالها الاقتصادية:

مَرْوَ مدينة كبيرة قديمة، كانت أم خراسان، وهي مكان ذو نعمة وسرور، فيها قصور وأبنية عالية خارج المدينة وحدائق، وفيها أكاسرة بني ساسان، وفي كل خراسان لا يوجد مثلها من حيث موضع سوقها الممتع وخراجها ومنتجاتها، ومنها يخرج القطن الجيد والخل والقماش الحرير[٢]. إشتهرت بزراعة أنواع مختلفة من المحاصيل، ومنها الحبوب والحنطة والشعير، كما إشتهرت بزراعة الفواكه التي تُحمل إلى الآفاق، ومنها زراعة البطيخ والأعناب، وكان الزبيب يحمل من قرية (كشميهن) على خمسة فراسخ من (مَرْوَ)[٣].

أما من ناحية الصناعة، فقد اشتهرت مدينة (مَرْوَ) بصناعة النسيج، لاسيما (الداندانقان) وهي من أعمال مَرْوَ، ففيها القطن الذي يُضرب به المثل في الجودة[٤]. ويرتفع منها الإبريسم والقز الكثير، ويقال أن الإبريسم بجرجان وطبرستان إنما نُقل من القديم من مَرْو[٥]، فاشتهرت

---

[١] سالم، منيرة ناجي، الحركة الفكرية في خراسان، ص١٨.

[٢] مؤلف مجهول (ت ٣٧٢هـ)، حدود العالم من المشرق إلى المغرب، اعتنى بتصحيحه، منو جهر ستوده، مكتبة جامعة طهران، ١٩٦٢م، ص٩٤.

[٣] المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن، بريل، ١٩٠٦م، ص٢٩٩.

[٤] أبو الفداء، عماد الدين اسماعيل بن محمد، تقويم البلدان، عني بتصحيحه: رينود ديسلان والبارون ماك، مطبعة دار الطباعة السلطانية، ١٨٤٠م، ص٤٥٩.

[٥] الاصطخري، مسالك الممالك، ص٢٦٣.

بصناعة الثياب المرَوَية التي تُجهَّز إلى الآفاق[1]، إذْ كانت ثيابها المنسوجة من القطن والحرير والإبريسم من أفخر الثياب التي سداها إبريسم أي حرير[2]، وإشتهرت كذلك بصناعة الزيوت المستخرجة من بذر الكتان، وصناعة النبيذ والشراب لكثرة زراعة العنب بها[3]، وإشتهرت باهتمامها بالثروة الحيوانية، وأبرز صناعتها الأجبان، وعُرِفت بصناعتها الجلدية والثروة المعدنية الهائلة، وأبرز هذه المعادن هو النحاس. وعُرِفت بصناعتها الجلدية والثروة المعدنية الهائلة، وأبرز هذه المعادن هو النحاس[4].

ونظرًا لإزدهار أحوالها الإقتصادية الزراعية والصناعية والمعدنية، فقد قامت مدينة (مَرْوَ) بتصدير الفائض من منتوجاتها المختلفة إلى الآفاق الواسعة، المحيطة بها وحتى البعيدة عنها، وقد كانت تتوزع في خراسان وما وراء النهر شبكة كبيرة من طرق المواصلات، تكاد تغطي معظم مدن الإقليم، وهذا الطريق يكوّن شبكة من المسالك التي يصل بعضها ببعض، وقد أُستخِدم للتجارة وهو (طريق الحرير)، وهذا الطريق من أهم الطرق التجارية وأكبرها في الشرق؛ نظرًا لطول مسافته وتعدد مسالكه، إذْ يخترق هذا الطريق مدنًا وقرى اشتهرت بإنتاجها الزراعي[5].

---

[1] الجاحظ، عمرو بن بحر، التبصر بالتجارة، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، دار الكتاب الجديد، تونس، ١٩٦٦م، ص٣٧.

[2] الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: أبو الفضل محمد ابراهيم، مطبعة المدني، القاهرة، ١٠٦٥م، ص٥٣٠.

[3] المقدسي، أحسن التقاسيم، ص٢٩٩.

[4] الجاحظ، التبصر بالتجارة، ص ٣٧ ، ٣٢٤.

[5] الصمادي، رائد سليمان، طريق الحرير وأهميته الاقتصادية في القرنين الثالث والرابع للهجرة/ التاسع والعاشر للميلاد في المشرق الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٠م، ص ٥، ٦، ١٩، ٥٠.

وقد كان لمدينة (مَرْوَ) موقع مهم فيما يخص التجارة وتصدير الفائض من منتوجاتها إلى الآفاق الواسعة المحيطة بها، فكانت هذه الآفاق سوقًا لتصريف منتوجاتها الزراعية والصناعية والمعدنية، حيث يتجه منها طريقان أحدهما إلى ناحية الشاش وبلاد الترك حتى يتصل بالصين، والآخر إلى بلخ وطخارستان[1].

أحوالها السياسية:

لا يمكن – بأي حال من الأحوال – النظر إلى الواقع السياسي لمدينة (مَرْوَ) خلال القرن الخامس / السادس الهجري إلا عَبرَ إلقاء الضوء على الجذور التاريخية لذلك الواقع بدءًا من زمن الخلافة، وذلك لكون التاريخ متواشج المراحل، وكل مرحلة تترك أثرًا، بل آثارًا على ما يليها زمانيًا.

فُتِحت خُراسان سنة (٢٢هـ / ٦٤٢م) في عهد الخليفة عمر بن الخطاب[2]، وتكررت محاولات الفتح في عهد الخليفة عثمان بن عفان على يد قائده عبد الله بن عامر بن كريز سنة (٣١هـ / ٦٥١م)، وبضمنها مدينة (مَرْوَ) التي فُتِحت صُلحًا بعد مقتل آخر ملوكها يزدجرد بن شهريار بإحدى قرى (مَرْوَ)[3].

---

[1] قدامة بن جعفر، ابو الفرج بن زياد، الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق: محمد حسين الزبيدي، مطبعة دار الحرية، بغداد، ١٩٨١م، ص٩٨.

[2] الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م، ج٤، ص١٦٦-١٧٠.

[3] الدينوري، ابو حنيفة، أحمد بن داود، الأخبار الطوال، مراجعة: جمال الدين الشيال، ط١، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٩٦٠م، ص ١٣٩.

في بداية العصر الأموي عادت الاضطرابات والفوضى إلى ما كانت عليه في مدينة (مَرْوَ) خاصة وخراسان عامة، وعلى إثر ذلك اتخذت الخلافة الأموية سياسة جديدة إزاء مناطق المشرق بصورة عامة، إذْ عدَّت مدينة (مَرْوَ) القاعدة العسكرية لفتوحاتها لتلك المناطق النائية عن حاضرة الخلافة، وكذلك مقرًا لدار الإمارة في المشرق، محاولة منها لتثبيت سياستها قدر الإمكان، إذْ أيقنت أن سياستها لن تنجح بدون اتخاذها قاعدة عسكرية لتلك المناطق[1]. وهكذا بقيت مدينة (مَرْوَ) قصبة إقليم المشرق في العصر الأموي حتى سقوطها على يد أبي مسلم الخراساني سنة ١٣٢هـ / ٧٤٩م، إذْ أصبحت تحت سلطة الخلافة العباسية وسيطرتها، يولّي عليها خلفاؤهم الأمراءَ بأنفسهم[2]. إلا أنّ ظاهرة جديدة برزت منذ بداية القرن الثالث الهجري، إذْ شهد المشرق الإسلامي: أرض فارس، بلاد الجبل، كرمان، خراسان، ما وراء النهر، خوارزم، وغزنة تمزقا سياسيًا ومذهبيًا قاد في نهاية المطاف إلى تكوين إمارات مستقلة، إذْ أصبحت خراسان لأول مرة في عهد المأمون (١٩٨ – ٢١٨هـ / ٨١٤ – ٨٣٣م) مركزًا لخليفة عباسي بعد أن كانت إحدى أقاليم الدولة الإسلامية التابعة لبغداد، وكان ذلك نتيجة لما اتخذه الخليفة هارون الرشيد (١٧٠ – ١٩٣هـ / ٧٨٦ – ٨٠٩م) من أمر تقسيم المملكة الإسلامية بين أولاده الثلاثة، ومنح ابنه المأمون حكم أقاليم المشرق، وفي هذه المدة بالذات تكون الخلافة قد

[1] ينظر: الشمري، مها محسن، مدينة مرو منذ الفتح حتى نهاية العصر الأموي - دراسة في أحوالها السياسية والادارية وأثرها في الدعوة العباسية - رسالة ماجستير، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠٠٠م، ص٦٧-١٤٥.
[2] المصدر نفسه، ص١٩٢،٢٢١.

شجعت الميول الإقليمية وإمكانية انفصال خراسان عن جسم الدولة، وهذا ما يفسر لنا السهولة التي ظهرت فيها الإمارات الإيرانية في خراسان وما وراء النهر[1].

هنا ظهر واضحًا أن الخلافة العباسية أخذت – تماشيًا مع الأحوال الجديدة – بمبدأ اللامركزية في حكمها وعلاقتها السياسية والإدارية مع خراسان، ومنحها حكم شبه مستقل، للحيلولة دون ظهور الميول الإنفصالية التي تريد الإستقلال، لاسيما أن إنتقال المأمون من مَرْوَ – بعد أن مكث بها في صراعه مع أخيه الأمين – إلى بغداد كان إنقلابا سياسيًا ضد خراسان، وهجرًا للميول التي كان يمثلها بنو سهل، وعودة للسياسة العربية التقليدية التي تتزعمها بغداد[2]. إذْ يُعَد المأمون أول خليفة يَمنح ولاته الإيرانيين حكم أقاليم المشرق، ويجعلها إمارة وراثية لهم كالطاهرية والسامانية، ولعل ذلك كان مدفوعا بسبب أخطاء الخوارج، وتخوف الخلافة من ثورات الترك، وعجز ولاتها عن اخمادها، لاسيما وإن سفر المأمون من خراسان قد جعل الأوضاع السياسية فيها حرة على الأقل، فكان ذلك مدعاة لحدوث الفوضى والإضطرابات في إقليم خراسان. وإن الظروف السياسية التي كانت تمر بها الخلافة العباسية وإنتشار الفتن والفوضى في أجزاء الدولة كانت ظروفا مهيئة لأن تأخذ هذه الإمارات بالنظام الوراثي، وتمنح لها حكمًا شبه مستقل في إدارة شؤونها وممتلكاتها. وعلى هذا فإن الإمارات التي نشأت في

---

[1] الحديثي، قحطان عبد الستار، الدولة العربية في العصور العباسية المتأخرة (الحركات الإنفصالية في إيران)، مطبعة جامعة البصرة، البصرة، ١٩٨٧م، ص٨١.

[2] الدوري، عبد العزيز، العصر العباسي الأول، مطبعة التفيِّض، بغداد، ١٩٤٥م، ص٢٢٤.

المشرق الإسلامي لم يرجع نشوؤها إلى ثورة دينية أو سياسية ولا إلى تمرد اجتماعي أو فكري، بل لمحض إختيار الخليفة العباسي وعن طريق التعيين. وهذه الإمارات بدأت منذ أن عهَدَ المأمون للسامانيين حكم ما وراء النهر سنة ٢٠٤هـ / ٨١٩م، وللطاهريين حكم خراسان سنة ٢٠٥هـ / ٨٢٠م، وقد نجحت هذه الإمارات في تثبيت سلطتها حتى إن الولايات قد أُعطيت لأبنائهم من بعدهم[١]. وهكذا مع ظهور هذه الإمارات وسقوطها أصبحت بلاد المشرق تموج بالفوضى والإضطرابات، فسيطر تكش بن ألب أرسلان على مدينة (مَرْوَ) (٤٧٣هـ / ١٠٨٠م)، ثم سيطر – بعد ذلك – أرسلان آرغون على (مَرْوَ) سنة (٤٨٩هـ / ١٠٩٥م)، فعمل الفضائع بمَرْوَ وقتل أكابر خراسان وضرب أسوارها، منها سور سبزوار في نيسابور، وسور مَرْوَ الشاهجان، وقهندر نيسابور، وسور شهرستان، كان ذلك سنة (٤٨٩هـ / ١٠٩٥م)[٢]، ونتيجة لهذا الخراب الذي أصاب خراسان عامة ومَرْوَ خاصة، قُتِلَ أرسلان، فتولى ابن أخيه بركياروق حكم نيسابور ومَرْوَ بلا قتال، فاستعمل أخاه سنجر على خراسان سنة (٤٩٠هـ / ١٠٩٦م)[٣].

وقد شهد عصر السلطان سنجر بن ملكشاه (٥١٣ –٥٥٢هـ / ١١١٩ –١١٥٧م) حروبًا كثيرة مع الدول المجاورة، وقد عانت خراسان بصورة عامة ومَرْوَ خاصة من ويلات الحروب المستمرة بين

[١] الحديثي، قحطان عبد الستار، الدولة العربية في العصور العباسية المتأخرة، ص٨٢-٨٣.
[٢] البنداري، الفتح بن علي بن محمد، تاريخ دولة آل سلجوق، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨م، ص٢٣٦-٢٣٨.
[٣] الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، دول الإسلام، ط٢، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٤هـ، ج٢، ص١٤،١٣.

السلاجقة والخوارزمية التي كانت إحدى الدول التي ترضخ تحت سيطرتها ثم ما لبثت أن توسعت على حساب ضعف السلاجقة[1].

أحوالها الفكرية:

سادت – في الفترة التي عاش فيها اللوكري – نظرة مفادها أن العلوم التي لا تعود بفائدة على العلوم الدينية، أو العلوم التي لا تخدم المباحث الدينية بالتأييد والتثبيت، تسمّى (علوم الأوائل) أو (العلوم المهجورة)[2]. لكن وعلى الرغم من هذه النظرة غير المرغوب بها للعلوم العقلية، إلا أن هذا لا يعني أنها عُدِمَت، أو أن أصحابها لم يلاقوا الإهتمام والإحترام، بل نجد في مدينة مَرْوَ – خلال فترة بحثنا – القليل ممَّن إشتهر بها، وصنَّف المؤلفات الخاصة بها، وكان لهم تلامذتهم، ولم تردِ أي إشارة إلى الأماكن التي يتلقون بها تعليمهم، ويبدو أنها أماكن خاصة بهم أو بيوت علمائهم[3]. فتكونت بهم شريحة العلماء المراوزة التي إشتهرت بهذا العلم، وإن كانت لا توازي سعة التوجه نحو العلوم الأخرى كالفقه والحديث، إلا أنها برهنت وبصورة فعلية إنها تمكنت من حيازة جزء من إهتمامات العلماء المراوزة وشغلت حيزًا لابأس به في جوانبها الفكرية، فكان البحث وكانت المناظرات أمرين

[1] فامبري، آرمينوس، تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر، ترجمة: أحمد محمود الساداتي، مكتبة نهضة الشرق، ١٨٧٢م، ص١٤٧.

[2] حلمي، أحمد كمال الدين، السلاجقة في التاريخ والحضارة، ط١، مطبعة الحرية، بيروت، ١٩٧٥م، ص٣٩٠ ، ولتفصيل ذلك ينظر: الشمري، مها محسن خليفة ابراهيم، الحركة الفكرية في مدينة مرو خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين/الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، اطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٥م، ص٣٨١، وينظر أيضا: سالم، منيرة ناجي، الحركة الفكرية في خراسان في القرن السادس الهجري، ص٣٩٠.

[3] الشمري، مها محسن خليفة ابراهيم، المصدر السابق، ص٣٨١.

مـألوفين بـين علمائهـا، أضـف إلـى ذلـك الاهتمـام بتـدريس أصـول علـم الكـلام دراسـة علميـة قائمـة علـى المبـادئ الأساسـية لإثبـات التنزيـه بالأدلـة العقليـة، وقـاد هـذا التوجـه بعـض أولئـك العلمـاء إلـى تـأليف كتـب عديـدة فـي فـروع الكـلام والفلسـفة، ممـا عكـس لنـا واقعًـا علميًـا ملموسًـا للعلمـاء المـراوزة، لإنفـراد بعضـهم بسـعة إطلاعهـم، وإشـتهارهم بكفايـة معلومـاتهم بهـذا الفـن، حتـى أشـارت كتـب التـراجم والطبقـات إلـى حيـازة بعضـهم قصـب السـبق بعلـم الكـلام، وأصـبحوا مـن العلمـاء المشـهود لهـم بالشـهرة والتميّـز خـلال تلـك الفتـرة[١]. فكـان ذلـك مـدعاة لتصـحيح النظـرة الخاطئـة عـن تـاريخ الفكـر فـي خراسـان فـي هـذا العصـر بأنـه كـان فتـرة جمـود وركـود فكـري خـالٍ مـن الأصـالة والنبـوغ. وإن التقصـي الـدقيق فـي المظـان المختلفـة يـدل دلالـة واضـحة علـى وجـود تـراث فكـري خصـب، فقـد إزدهـرت فـي هـذا العصـر العلـوم العقليـة، وبـرز فـي علـوم الفلسـفة والحكمـة والمنطـق طائفـة مـن علمـاء خراسـان ممّـن عُرِفـوا بالأصـالة والنبـوغ، حتـى أن ظهيـر الـدين البيهقـي الأنصـاري المتـوفي سـنة ٥٦٥هـ قـد جمـع تـراجمهم ودوَّن بعـض آرائهـم الفلسـفية فـي كتابيـه (تـاريخ حكمـاء الإسـلام) و (تتمـة صـوان الحكمـة). كمـا أن علمـاء خراسـان فـي هـذا العصـر كـانوا ينـاظرون فـي المسـائل الفلسـفية فـي مجالسـهم العلميـة، حتـى أن أبـا الفـتح الشهرسـتاني المتـوفي سـنة ٥٤٨هـ قـد دوَّن مناظراتـه الفلسـفية فـي كتابـه (مصارع الفلاسفة)[٢].

---

[١] الشمري، مها محسن خليفة، الحركة الفكرية في مدينة مَرَو، ص٣٨٤.
[٢] سالم، منيرة ناجي، الحركة الفكرية في خراسان، ص٥-٦.

الرجـــل

أبو العباس فضل بن محمد اللُوكَري[1]

الأديب الفيلسوف، أبو العباس اللوكري، كان تلميذ بهمنيار[2] تلميذ أبي علي بن سينا، وعن الأديب أبي العباس إنتشرت علوم الحكمة بخراسان. وكان عالمًا بأجزاء علوم الحكمة دقيقها وجليلها، وكفَّ بصره في شيخوخته، وكان من أرباب البيوتات بكورة مَرْوَ، وله تصانيف كثيرة منها: بيان الحق بضمان الصدق، وقصيدة مع شرحها بالفارسية، ورسائل أُخَر وتعليقات ومختصرات وديوان شعر. يقول البيهقي: (سمعت من أثق به أنه قال في آخر عمره: أنا يئست من زيادة في علمي ومعرفتي، فلا زيادة لي على ما حصلت، وصرت عاجزا بسبب الضعف وعدم

---

[1] اللُوكَري بضم اللام وفتح الكاف والراء نسبة إلى لُوكَر وهي قرية بمَرْوَ، ينظر: جلال الدين السيوطي، لُب الألباب في تحرير الأنساب، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز و أشرف أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٢٢٤.

[2] - ينفرد الدكتور عبد الأمير الأعسم – من بين المحدثين - بعَدِّ بهمنيار تلميذًا للوكري، إذ يقول: إن فريد الدين الداماد أخذ علمه عن صدر الدين السرخسي، الذي تتلمذ لأفضل الدين الغيلاني، الذي كان تلميذًا لبهمنيار، الذي أخذ علمه عن أبي العباس اللوكري، الذي كان ممن أخذ الإشراقية عن الشيخ الرئيس علي بن سينا. ينظر: عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م، ص٦١، ويؤكد ذلك في ص١٣١ بقوله: فريد الدين الداماد، ذلك الفيلسوف العرفاني الذي يتصل علمه العرفاني تماما بالفلسفة السينوية، عن السرخسي، عن الغيلاني، عن بهمنيار، عن اللوكري، عن ابن سينا. وقد اعتمد أستاذنا الأعسم رحمه الله بواسع رحمته على الخوانساري الذي يبدأ ترجمته لبهمنيار في ص١٥٧ ب (كان من أعيان تلامذة الشيخ الرئيس أبي علي) لينتهي في ص١٥٩ ب (وقد كان بهمنيار المذكور من تلامذة الحكيم المصنف اللوكري أيضًا). ينظر كتابه: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، مكتبة إسماعيليان، قم، ١٣٩٠هـ، ج٢، ناقلًا المعلومة الأخيرة من كتاب (تعديل الميزان) للأمير غياث الدين منصور الحسني الشيرازي، لكنه (الخوانساري) حين يترجم للخواجة نصير الدين الطوسي يثبِّت أنه (تتلمذ في المعقولات على أستاذه فريد الدين داماد النيسابوري، عن السيد صدر الدين السرخسي، عن أفضل الدين الغيلاني، وهو تلميذ أبي العباس اللوكري من تلامذة بهمنيار، وهو من تلامذة الشيخ أبي علي الرئيس) ينظر: روضات الجنات، ج٦، ص٣١٤، وقد أشار المحقق ديباجي إلى هذه المسألة قائلا: أما ما نقل المدرس التبريزي (في كتاب ريحانة الأدب) عن كتاب (تعديل الميزان) للأمير غيّاث الدين منصور الحسيني الدشتكي الشيرازي من أن بهمنيار كان من تلاميذ اللوكري، فلا يعتد به لأن الشواهد الموجودة كانت بعكس ذلك. ينظر: بيان الحق، ص١٥.

البصـر، وإشـتقت إلـى العقبـى. كـان يقـول ذلـك غيـر مـرة، حتـى ظهـرت لتلامذتـه ومـن حولـه شـدّة شـوقه إلـى الـدار الآخـرة. فـإتفق أنـه تنـاول يومـا الـرأس المشـوي ودعـاه واحـد مـن تلامذتـه إلـى الحمـام، فكـان ذلـك سـبب مـرض موتـه. وكـان بعـض تلامذتـه يعالجـه وهـو يقـول لـه: خلّنـي وربّـي، فـإن شـفاني فلـه الأمـر، وإن أمـاتني فلـه الحكـم، فأنـا لا أختـار إلّا مـا اختـاره الله تعالى. وله شِعر متين ذكرته في (وشاح دمية العصر). ومن حِكَمه:

العلم يُعلي الهمة، ويُفيد المحاسن، ويُبسط اللّسان.

جنِّب كرامتك الأدنياء والسَفَلة.

لا تنتفع بمشورة مَن لا تجربة له.

نقل المسرور إلى غير سروره أهون من نقل المهموم إلى غير همه.

قد احسن إليك مَن لا يسئ الظن بك)[1].

هـذا مـا ذكـره البيهقـي عـن اللـوكري، وهـو لـم يتـرجم لغيـر النـابهين، فهنـاك المغمـورون، وهنـاك الشـاذ ممّـن لـم يُكتَـب لهـم حـظ الإنضـمام إلـى المترجَم لهم عنده[2].

ويمتـاز اللـوكري عـن بهمنيـار باتقانـه اللغـة العربيـة إلـى درجـة مكّنتْـه مـن نظم الشعر المتين مما حفظه له البيهقي في (وشاح دمية العصر)[3].

---

[1] البيهقي، ظهير الدين، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق: محمد علي كرد، مطبعة الترقّي، دمشق، ١٩٤٦م، ص١٦ــ١٢٧، وينظر له أيضا: تتمة صوان الحكمة، لاهور، حيدر آباد الدكن، ١٣٥١هـ، ص١٢٠ـ١٢١.

[2] محمد علي كرد، مقدمة (تاريخ حكماء الإسلام)، ص٨.

[3] الخضيري، محمد محمود، سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام، بحث ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا في بغداد، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢م، ص٥٦.

ولـم يضـف آغـا بـزرك الطهرانـي إلـى ذلـك جديـدًا، إذْ قـال: وهـو أبـو العبـاس فضـل بـن محمـد المـروزي اللـوكري الأديـب الفيلسـوف المتـوفي ٤٦٤هـ كمـا فـي شـاهد صـادق، لـه ترجمـة فـي تتمـة صـوان الحكمـة، و إنّ لـه بيـان الحـق بضـمان الصـدق، وقصـيدة فارسـية مـع شـرحها، وتعليقـات ورسائل وديوان شعر، وقال في الحاشية إن شعره جاء في إتمام التتمة[1].

أمـا عبـد الـرحمن بـدوي، فقـد ذكـره فـي مسـتهل تحقيقـه لتعليقـات ابـن سـينا قـائلا: (أمـا واضـع فهـرس التعليقـات، الـواردة فـي أوائـل بعـض النسـخ فهـو أبـو العبـاس الفضـل بـن محمـد اللـوكري الـذي ذكـره ظهيـر الـدين ... وله تصانيف كثيرة) ... ويكمل ما أوردناه على لسان البيهقي[2].

. وقـال عنـه أسـتاذنا الـدكتور حسـن مجيـد العبيـدي فـي معـرض حديثـه عـن كتـاب التعليقـات: وعمـل لـه فهرسـا تفصـيليا قريبـا علـى الحـروف الهجائيـة الفيلسـوف أبـو العبـاس فضـل بـن محمـد اللـوكري (ت: ٥٠٣هـ / ١١٠٨م) صاحب كتاب بيان الحق بضمان الصدق[3].

وقـال عنـه صـاحب اتمـام التتمـة: أبـو العبـاس الفضـل بـن محمـد اللـوكري، أسـبق أقرانـه: الخيـام، ابـن كوشـك، والواسـطي فـي ميـدان الحكمـة، فـلا يَشـقّ أحـدٌ مـنهم غبـارَه، ولا يُحضـر إحضـارَه، وأن قومًـا هـو صـدرهم لَكِبـار، وأربعـة هـو أولهـم لَخِيـار. ولـه المصـنف المتـرجم بـ (بيـان

---

[1] ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، نشرة: اسماعيليان، قم - المكتبة الإسلامية، طهران، ١٤٠٨هـ، ج٩، ص٩٤٨.

[2] ينظر: بدوي، كتاب التعليقات لابن سينا، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٨ (المقدمة).

[3] ينظر: العبيدي، حسن مجيد، مقدمة تحقيق كتاب التعليقات لابن سينا، راجعه علميًا: عبد الأمير الأعسم، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢م، ص١١-١٢, وطبعة دار التكوين للطبع والترجمة والنشر، دمشق، ٢٠٠٨م، ص١١-١٢،وطبعة دار الفرقد،، ط٢، دمشق، ٢٠١١م، ص٢٢.

الحق بضمان الصدق) تلخيص كتب أبي علي وأبي نصر. وما ظنك بمتصرف في كلامهما، يُحمَد سعيه فيه، ومصنف مثل ذلك الكتاب لم يسع أو لم يسغ لأحد أن يزيد ولو حرفا عليه أو ينقص ولو كلمة منه[1].

هكذا وبعد رِحلة ليست بيسيرة في بطون المصادر التاريخية وكتب السير والرجال لم نجد أوفى من مقالة البيهقي – آنفة الذكر – في (تاريخ حكماء الإسلام) و (تتمة صوان الحكمة) في الحديث عن اللوكري، فكل ما وجدناه لا يعدو عن كونه – مع شحَّته – ترديدًا لأجزاء من تلك المقالة، مع إغفال واضح من أغلب المصادر التاريخية عن أحد أعلام الفلسفة الإسلامية، ومفكر من مفكريها ما يزال قدره مجهولًا حتى الآن، فإنه لم ينشر من كتبه وآثاره، ولم يكتب عنه حتى الأقل بما يليق بمقامه، بل إن الذي ظهر حوله كان مجرد دراسات مختصرة لا تسمن ولا تغني من جوع، فلم تسعفنا المصادر بأخبار شافية عن هذا الرجل الذي انتهت إليه في القرن السادس الهجري (= ١٢م) زعامة الفلسفة في خراسان ونواحيها، والذي كان قِبلة الأنظار بين أتباع ابن سينا ومدرسته. ولقد كان خليقًا بهذا الفيلسوف الفذ أن يكون له تاريخ حافل بالأخبار يحكي تفاصيل حياته ويروي دقائق طفولته وشبابه وكهولته، ولعل القصور في ذلك يرجع إلى أنه عاش حياة علمية خالصة، فلم يختلط بالناس، وعلى ذلك لم تظهر له أخبار مثيرة، وإن

[1] البيهقي، ظهير الدين، إتمام التتمة، (المصورة)، مكتبة جامعة طهران، رقم ١٨٩٩، ج٢، نقلًا عن: ديباجي، إبراهيم، ضمن: بيان الحق بضمان الصدق، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٩٩٥م، ص١٦. وينظر: حسين علي محفوظ، الفارابي في المراجع العربية، مطبعة دار الحرية، بغداد، ١٩٧٥م، ص٧٧، وقد نقل النص من إتمام التتمة ـ الحواشي والزيادات، ص٢٠٤.

ذُكِر أنه كان من أبناء السّراة بكورة مَرْوَ[1]. وإذا ذكره بعض المؤرخين والباحثين فإن تلك الإشارة تأتي في إطار الحديث أما عن شخص يترجِم له المؤرخ، مثلا: وفي سنة خمس وعشرين وستمائة توفي حسنون الطبيب الرهاوي وكان فاضلًا في فنه علمًا وعملًا، ميمون المعالجة حسن المذاكرة بما شاهده من البلاد. وكان أكثر مطالعته في كتاب اللوكري في الحكمة[2]، وأما في إطار الحديث عن مدينته مَرْوَ: وقد شهدت مَرْوَ خلال العصر السلجوقي حركة فلسفية بارزة ... كما كان أبو العباس فضل بن محمد اللوكري المروزي أكبر رواد هذه الحركة وهو تلميذ بهمن أحد تلامذة ابن سينا، كما تتلمذ على يديه عدد كبير من العلماء والفلاسفة في هذا العصر، عنه انتشرت علوم الحكمة بخراسان، وله الكثير من المؤلفات أهمها (بيان الحق بضمان الصدق) وله أيضًا جلساته ومختصراته ومحاوراته[3]، وأما في إطار حديث ثقافي يشمله مع أستاذه بهمنيار في تشكيل توجه فلسفي عام: قام اثنان من متقدمي أتباع ابن سينا، وهما اللوكري (ت. ٥١٧هـ) وبهمنيار بن المرزبان (ت. ٤٥٨هـ) بمثل ما صنع ابن سينا نفسه، فجعلا يعيدان تنظيم هيكل مباحث مذهبه الفلسفي[4]. وهذا ليس بمستغرب من اثنين

---

[1] البيهقي، ظهير الدين، تتمة صوان الحكمة، لاهور، ص١٢١، وللتفصيل ينظر: بيان الحق، ص١٣ المقدمات والدراسة المهمة الممهدة للنص للمحقق ديباجي.

[2] ابن العبري، أبو الفرج غريغوريوس بن أهرون الملطي، تاريخ مختصر الدول، وضع حواشيه: خليل المنصور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ص٢٢٢.

[3] الوزنة، يحيى بن حمزة، مدينة مرو والسلاجقة حتى عصر سنجر، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٧م، ص

[4] شميتكه، زابينه، المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة: أسامة شفيع السيد، ط١، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٨م، ج٢، ص٨٣٨.

قد ارتضعا في تفكيرهما الفلسفي من ثدي واحد[1]. أو في إطار الحديث عن الطوسي الخواجة الذي (اشتغل في العلوم العقلية في طوس أولا على خاله، ثم إنتقل إلى نيسابور وبحث مع فريد الدين الداماد وقطب الدين المصري وغيرهما. وقرأ الإشارات على فريد الدين المذكور، وهو على صدر الدين السرخسي، وهو على أفضل الغيلاني، وهو على أبي العباس اللوكري، وهو على بهمنيار، وهو على الشيخ أبي علي)[2].

خلّف ابن سينا وتلاميذه وأتباعه تراثًا عظيمًا من الحكمة، وبقيت فلسفتهم قرونًا متطاولة كأساس للفلسفة والعلوم، وحظيت بشهرة عالمية. ولم يكن العامل الأساس في نشر الفلسفة الإسلامية هو وجود ابن سينا وعلماء كبار كالجوزجاني وبهمنيار وابن زيله والمعصومي وحدهم، بل أن ثمة رجال آخرين سعوا في تنظيم هذه الفلسفة وإكمالها. ولكن لأسباب متعددة قد طواهم النسيان، فلم يعد لهم ذكر. وأحد هؤلاء الذين غمرهم النسيان هو فيلسوفنا اللوكري الذي هو بقية صالحة مما تركه أهل الحكمة والفلسفة[3]. فلم يكن الخضيري مجانبا للصواب حين عنوَن بحثه في المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا (سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام)، فقد شكَّل بهمنيار واللوكري مع تلاميذهم سلسلة متصلة الحلقات حتى نصير الدين الطوسي[4]. وهذا

---

[1] ديباجي، ابراهيم، ضمن: اللوكري، بيان الحق، ص١١.

[2] ينظر: أفندي، ميرزا عبد الله، تعليقة أمل الآمل، تحقيق: أحمد الحسيني، ط١، مكتبة المرعشي، قم، ص٢٩٩.

[3] ينظر: ديباجي، ابراهيم، ضمن: بيان الحق، ص١١-١٢.

[4] ـ يؤكد الدكتور عبد الأمير الأعسم على أهمية هذه السلسلة من التلاميذ عدة مرات في كتابه: الفيلسوف الطوسي، ينظر:ص٦٠،٣٠.

الإتصال هو الذي دفع بعض المؤرخين إلى الحكم بأن اللوكري هو سبب انتشار الفلسفة بخراسان[1].

وفاته:

لم تكتفِ المصادر التاريخية بظلم اللوكري حيًا بتجاهل أخباره والشح بالحديث عنه أنْ تحدثت، فأضافت له ظلمًا جديدًا بالإختلاف على سنة وفاته. لكن يمكن لنا أن نستشف – مع الأستاذ إبراهيم ديباجي – أن وفاته بعد سنة ٥٠٣هـ، بناءً على ما جاء في التعليقات (بدوي): في نهاية الفهرست ورَدَ: تولى عمل هذا الفهرست الشيخ الإمام الرئيس الحكيم الأديب وحيد الزمان برهان الحق أبو العباس الفضل بن محمد اللوكري رحمه الله ورضي عنه، في شهور سنة ثلاث وخمسمائة[2]. ثم ينقل بدوي عن بروكلمان: أنه توفي سنة (٥١٧هـ / ١١٢٣م) ويردف ذلك بالقول: ولسنا ندري من أين إستقى هذا التاريخ[3]؟

بينما يؤكد آغا بزرك نقلًا عن شاهد صادق أن وفاته سنة ٤٦٤هـ[4]. أما الخضيري فلم يقف على تاريخ وفاته ولكنه يظن أنه توفي في أواخر المائة الخامسة للهجرة[5]. وتحدد مها الشمري سنة وفاته ٥٠٢هـ

[1] البيهقي، ظهير الدين علي بن أبي القاسم زيد، تتمة صوان الحكمة، ص٢٢١.
[2] ينظر: بدوي، التعليقات، ص٩.
[3] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[4] ينظر: الطهراني، آغا بزرك، الذريعة، ج٩، ص٩٤٨، وينظر: خليفة، حاجي، كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص٩٤٨.
[5] ينظر: الخضيري، محمد محمود، سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا، الكتاب الذهبي الألفي لابن سينا، ص٥٦.

بالإحالة إلى الشهرزوري، وعند التدقيق وجدنا أن الشهرزوري لا يشير إلى سنة وفاته، ويكتفي بذكر مقطع من التتمة[1]. ويحدد أستاذنا الدكتور حسن مجيد العبيدي سنة وفاته ٥١٧هـ إعتمادًا على ديباجي محقق (بيان الحق بضمان الصدق)[2]. وتنفرد منيرة ناجي سالم بتحديد سنة ٥٠١هـ[3] إعتمادًا على البيهقي في: تاريخ حكماء الإسلام و تتمة صوان الحكمة، في حين أن البيهقي غفل عن ذكر سنة وفاته كما رأينا في نصّه آنف الذكر.

---

[1] ينظر: الشمري، مها محسن خليفة ابراهيم، الحركة الفكرية في مدينة مرو، ص٣٨٨-٣٨٩، وقارن: الشهرزوري، شمس الدين، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٧م، ص٣٢٧.

[2] ينظر: العبيدي، حسن مجيد، ص١١-١٢ من نشرتي بيت الحكمة ودار التكوين، و ص٢٢ من نشرة دار الفرقد، وينظر: ديباجي، ابراهيم، مقدمة بيان الحق، ص١٣ .

[3] سالم، منيرة ناجي، الحركة الفكرية في خراسان في القرن السادس الهجري، ص٥-٦.

التحقيق

تحقيق النَّص:

منهج التحقيق:

إعتمدت في تحقيق نَص هذه الرسالة على نسختين من المخطوطة، نسخة مكتبة المرعشي العامة في قم من إيران، وقد رمزت لها ب (م) أول حرف من مرعشي، ونسخة مؤسسة كاشف الغطاء العامة/ قسم الذخائر للمخطوطات في النجف الأشرف، وقد رمزت لها ب (ك) أول حرف من كاشف.

حصلت أولًا على نسخة (ك) بفضل من صاحب الأيادي البيضاء صديقي الاستاذ المساعد الدكتور ثائر عباس هويدي النصراني ، واشتغلت عليها – مع مشاغلي الأكاديمية – ما يقارب الستة شهور بشغف ما بعده شغف؛ لكوني من محبّي الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا وكل مَن – وما – يقرب له بصلةٍ قريبة أو بعيدة، فما بالك بتلميذ تلميذه؟.

مع تقدم العمل، أخذ شعوري بالقلق يزداد من إحتمال عدم حصولي على ما يمكّنني من إثبات نسب المخطوطة للّوكري، فليس كل ما يوجد في المكتبات من مخطوطات يعود حقًا للمؤلف الوارد أسمُه عليها. فلطالما مرّت علينا تصويبات نَسَب الكثير من الكتب والرسائل، بعد النظر والتدقيق والتمحيص بإعتماد المناهج العلمية الرصينة؛ لإعادة الحق إلى اهله.

شكوت – وأنا في دوّامة القلق تلك – حالي إلى ابني وأخي وصديقي الدكتور صالح مهدي صالح مدرس علم الكلام الإسلامي في الجامعة المستنصرية ببغداد، وإذا به يبشّرني بوجود نسخة أخرى للرسالة في مكتبة المرعشي، فعرضت الأمر على زملائي الخُلَّص من أفاضل أساتذة كلية التربية الأساسية/ جامعة واسط، فما كان من أستاذي الدكتور ستار جبار الدراجي – وهو السبّاق دائما إلى الخير والفضيلة – إلّا المبادرة بإخباري بوجود صديق له يعمل في مكتبة المرعشي وهو الأستاذ مؤيد الحسون تبريزيان، الذي كان عند حسن الظن واكثر، فبذل من الجهد والإهتمام ما يرقى إلى أن يوصف معه بـ (فاضل الأفاضل)، وما هي إلّا أيام معدودة، والرسالة تصل لي ألكترونيًا، فتيقنت – بعد المقارنة الجادة – بأنها الأقدم والأكمل، كيف لا، وهي بخط العلّامة الدواني، فيما نُقِلت نسخة (ك) عنها.

نعم كنت – قبل حصولي على نسخة (م) – قد سجلت نقاطًا حسبتها تعزز – بقَدَر معين – إثبات نَسَب المخطوطة للّوكري، ومنها:

أولًا – ما لا يقل عن ثلاثة أجوبة في الرسالة موجودة نصًا في كتاب اللّوكري (بيان الحق بضمان الصدق)، وتشابه سياق الكلام في العملين، وقد جاء في الأمثال: الرجل هو الأسلوب.

ثانيًا . يستهل اللّوكري خطبة هذه الرسالة بدعاء: عونك يا لطيف، وهو ما استهل به القسم الأول وكذلك القسم الثاني من كتابه (بيان الحق بضمان الصدق)، وكل كاتب يكرر لوازمه دائمًا.

ثالثًا . يُهدي اللّوكري جهدَه في هذه الرسالة إلى (مولانا دام علّوه في الرتبة العلمية، وبُعدُ همّته في إحياء الآثار الحِكَميّة، وسائر سيرته الرائقة وشمائله الشائقة)، وهذا شبيه بإهداء كتاب (بيان الحق): (ورأيت ان اخدم بهذا الكتاب مجلس مولانا .. ليكون أسيرًا في الآفاق بذكره السائر المنيف، ومشرفًا على ما سواه بتضمّن أسمه الشريف، ولأنه الصدر المعظّم المُعتني بإحياء معالم الحكمة بعدَ إنمحائها، وتلافيها في آخر زمانها، فلا غِنى لأصحاب الحكمة وطلّابها عن لَزمِ حضرته، والإقبال على خدمته). مع ملاحظة ان في كلا العملَين (كتاب بيان الحق، والرسالة موضوع تحقيقنا) موقع الإسم المُهدى إليه بياضًا خاليًا.

رابعًا – أخيرًا وبعد حصولي على نسخة (م)، أُضيفَ عاملٌ آخر وهو الأهم، أن نسخة (م) كُتبت بيد العلّامة جلال الدين الدوّاني، وهو مَن هو، من جهة ثقة أهل العلم.

خامسًا – يؤكد الأستاذ مصطفى درايتي في الجزء ٢٣ ، ص١١٤ــ١١٥، من الفهرس الموحَّد للمخطوطات الإيرانية (فنخا)، الصادر عن مركز الوثائق والمكتبة الوطنية في طهران، أثناء تعريفه بالرسالة موضوع تحقيقنا، على تشابه وتوافق الأفكار والرؤى الفلسفية فيها مع مضامين قصيدة (أسرار الحكمة) للّوكري والمنشورة مع الشرح باللغة الفارسية، وما أحوجنا لترجمة مثل هذه الأعمال الفلسفية القيّمة إلى لغتنا العربية.

سادسًا – يذكر الأستاذ درايتي في ص٥١٤ اللوكري وآثاره الثلاثة: بيان الحق بضمان الصدق، شرح قصيدة أسرار الحكمة، و عويص المسائل.

ولمّا كانت الغاية من تحقيق النصوص التراثية إنما هي إخراجها من ظلمات رفوف المكتبات إلى آفاق الفضاء المعرفي العام صحيحة سليمة، يمكن قراءتها بيسر، وإستيعاب مطالبها بوضوح، لذلك بذلتُ جهدي مخلصًا في المقارنة والشرح الموسع، ولا أبغي من وراء ذلك سوى خدمة المعرفة عامة، والفلسفة خاصة.

وما توفيقي إلّا بالله العلي القدير، وما السهو والخطأ إلّا من تقصيري أنا العبد الفقير إلى الصمد الغني، والحمد والشكر دائمًا وأبدًا له سبحانه وتعالى.

وقد راعيت في التحقيق ما يأتي:

ـ الحرص على تخريج النصوص من كتب أصحابها في حال توفرها، وعدم الرجوع إلى المصادر الثانوية إلّا عند عدم توفر المصدر الأصلي.

ـ مراعاة التسلسل الزمني في ذكر مصادر التخريج في الحاشية السفلى؛ لأن الفضل يعود حتمًا للمتقدم، وأن المتأخر إعتمد عليه في أخباره.

ـ الرجوع عند ترجمة الأعلام إلى المصادر المتخصصة، فثمّة مَن يكتفي بالطريق السهل بالرجوع إلى المتأخرين والمعاصرين فحسب، مع خالص الاحترام لجهودهم التعريفية.

ـ الاعتماد على الطبعات المحققة تحقيقًا علميًا وإسقاط غيرها من التحقيقات التجارية.

ـ الأمانة العلمية وإحترام النَص فلا يجوز التصرف بالنص، تقديمًا وتأخيرًا، حذفًا وإضافة، فهذا ليس من التحقيق في شيء.

ـ تأصيل الأفكار الواردة في الرسالة، في إطار إيماني بالتواصل الفكري، فالفيلسوف لا يبدأ من الصفر معتمدًا على خبرته الفردية المعزولة فحسب، بدلالة أنه هو نفسه نتاج الخبرات المكتسبة، وبالتالي فإن أي دراسة لمشكلة فلسفية أو فيلسوف، لابد أن تأخذ بنظر الإعتبار دراسة التراث السابق لمعرفة موضع الفيلسوف، أو الفلسفة المدروسة من سياق التطور الفلسفي، سواء الذي قبلها أو الذي هو معاصر لها، وذلك ما علّمنيه أستاذنا الدكتور محيي الدين الآلوسي رحمه الله.

ـ إرتأيت – تخفيفًا عن القارئ – عدم حشو الحاشية بالكثير من المعلومات الثانوية التي تخصّ التنقيط والإهمال والحركات، وأشرت إلى مثلها في حالات قليلة دعا إليها إختلاف النسختين. ولم أُشر – أيضًا – إلى الإختلاف في طريقة الكتابة: ثلثة = ثلاثة، كلما =كل ما، ولا إلى الأخطاء النحوية والإملائية، ولا إلى إختصار المصطلحات التي يكثر إستعمالها، مثل: مح = محال، أص = أصلا، أيض – أيضا، بط – باطل، تع = تعالى، فق = فقال، مط = مطلوب، يق = يقال. ولا إلى الياء بدل الهمزة، مثل: ساير = سائر.

وصف النسخ

أ ـ نسخة مكتبة المرعشي العامة

رقم المخطوطة: ١٢٣٨٨/٧

منطق فلسفة عربي.

علم المنطق ٩ سؤال، طبيعيات ١١ سؤال، رياضيات ٧ سؤال، إلهيات ٣ سؤال.

تبدأ بـ: الحمد لله مخترع العقل الفعّال ومبدع النفس الكمال، مُعلِّق الصور بالمواد ومؤلف النِسَب بين الأعداد والأبعاد ومحرك الفلك.

وتنتهي: قد آن لنا أن نختم الكلام في هذا الموضع، حامدين لله تعالى، داعين لأيام مولانا، مستنجحين مرامنا عن خدمته، مادحين كلامنا بذكر صفته، اقتداء بما قاله حسّان بن ثابت رضي الله عنه: ما أن مدحت محمدا بمقالتي، لكن مدحت مقالتي بمحمد (صلّى الله عليه وآله) تم بحمد الله وحسن توفيقه على يد صاحبه الفقير إلى الصمد الغني محمد أسعد بن محمد بن عبد الرحيم بن علي بن عبد السلم بن الأحمد بن عبد الصمد بن علي بن عبد السلم بن علي بن أحمد بن بهرست بن محمد بن زكريا بن عطية بن مكية بن أبي الفرج بن عبد القادر بن مضر بن ابن زيد بن جابر بن محمد بن عبد الصمد بن أبي بكر الصدّيق (رض) في صحوة يوم الثلاثاء الخامس من أول جمادي سنة ثمان وسبعين وثمانمائة، والله نسأل أن يفرّج عنا مكابدة مكايدة

الأعـادي، أنـه ولـي الـنِعَم والأيـادي وصـلى الله علـى محمـد وآلـه وأصـحابه أجمعين والحمد لله رب العالمين

الخط: نستعليق.

الناسخ: محمد بن أسعد الدواني[1]، ت: ٨٧٨ قمري.

في موضوعات الكلام والفلسفة.

٢٨ صفحة ٢٢ – ٢٤ سطر

ب ـ نسخة مكتبة مؤسسة كاشف الغطاء العامة/قسم الذخائر للمخطوطات:

رقم المخطوطة: ٤٠٦٣ فلسفة/حكمة

رسـالة للشـيخ الحكـيم أبـي العبـاس احمـد بـن محمـد اللـوكري تلميـذ الشـيخ الـرئيس أبـي علـي بـن سـينا فـي العلـوم الفلسـفية منقـول مـن خـط العلّامة الدواني.

تبـدأ بـ: الحمـد لله مختـرع العقـل الفعّـال ومبـدع الـنفس الكمـال ... وتنتهـي بـ: وقـد آن لنـا أن نخـتم الكـلام فـي هـذا الموضـع حامـدين لله تعـالى، داعـين لأيـام مولانـا مسـتنجحين مرامنـا عـن خدمتـه، مـادحين كلامنـا

---

[1] محمد بن أسعد جلال الدين الدوّاني الصدّيقي (ينتهي نسبه إلى محمد بن أبي بكر)، والدواني نسبة إلى دوّان قرية قرب شيراز، ولد سنة ٨٣٠ هـ/ ١٤٢٦م، وتوفي فيها سنة ٩٠٧ هـ/١٠٥١م، تقدم في العلوم العقلية، وأخذ عنه اهل تلك النواحي وإرتحلوا إليه من الروم وخراسان وما وراء النهر، وهو على فصاحة وبلاغة وصلاح وتواضع. له مصنفات غزيرة في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، منها: تهذيب المنطق والقلم، رسالة الزوراء، وشرح كتاب هياكل النور للسهروردي. ينظر: السخاوي، الضوء اللامع، دار الجيل، بيروت، ج٧، ص١٣٣، وابن العماد، شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥١هـ، ج٨، ص١٦٠، وعباس القمّي، الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، طهران، ١٩٧٠م، ج٢، ص٢٣٠ـ٢٣١، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٢٨٨.

بذكر صفته، إقتداء بما قاله حسان بن ثابت رضي الله عنه ما إن مدحت مقالتي بمحمد لكن مدحت مقالتي بمحمد تمت الرسالة بحمد الله وحسن توفيقه.

الخط: النسخ

الناسخ: شرف الدين محمد مكي بن محمد رضا الدواني الحسن بن شرف الدين من ذريّة الشريف أبي عبد الله الشهيد شمس الدين محمد بن مكي المطلبي العاملي.

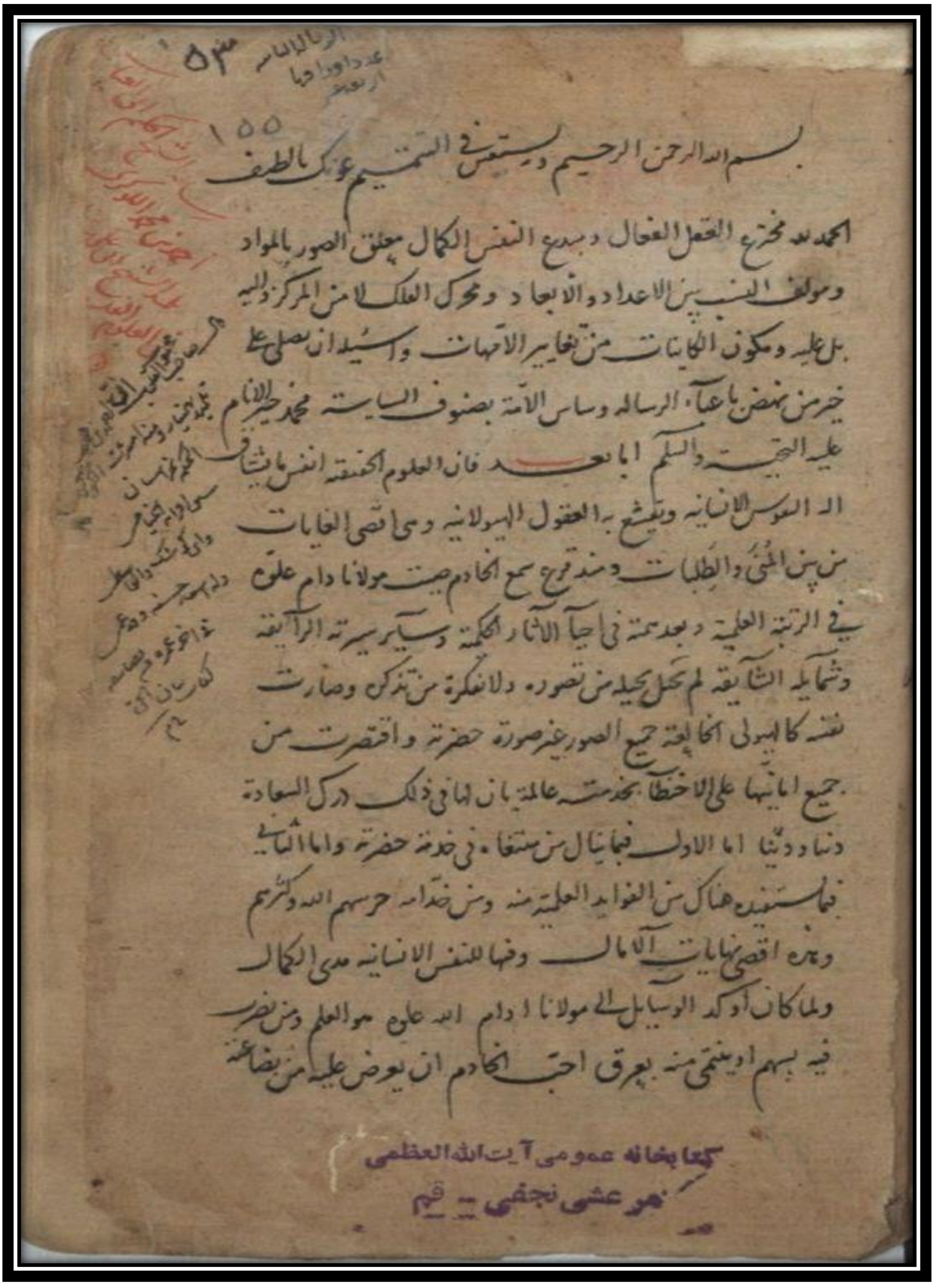
١٧ لوحة

٢٧ سطر

عنوان الرسالة:

نسخة (ك) غير معنونة، لكنها مسجلة في المكتبة، وفي كتاب فهرست مخطوطات المكتبة ب (رسالة في العلوم الفلسفية). أما نسخة (م) فهي – أيضًا – غير معنونة، ومسجلة بعنوان (عويص مسائل). وقد اعتمدتُ العنوان من مقدمة الرسالة التي كتبها اللوكري (رسالة في العلوم الفلسفية)، بعدِّه يعبر عن رغبة المؤلف نفسه من جهة، ولإنطوائه على مضمون العلوم الفلسفية خاصة، فيما يعطي العنوان الآخر (عويص المسائل من علوم الأوائل) للقارئ إنطباعًا بإحتوائها على علوم أخرى غير الفلسفية والحِكَمية.

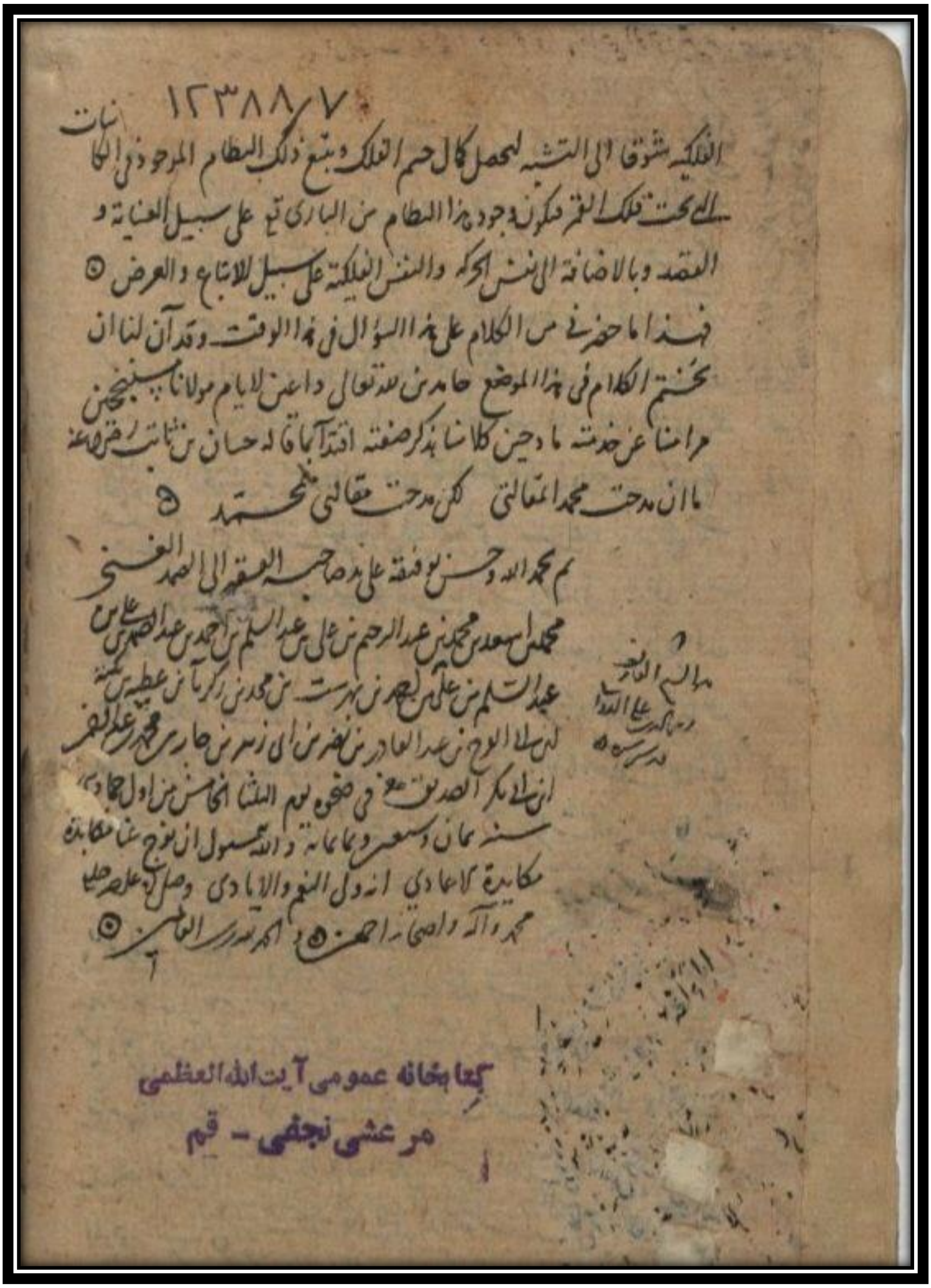
صور من المخطوطتين


١٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم عونك باللطف

الحمد لله مخترع العقل الفعال ومبدع النفس الكمال معلق الصور بالمواد ومؤلف النسب بين الاعداد والابعاد ومحرك الافلاك لا من المركز واليه بل عليه ومكون الكائنات من تغاير الامهات والصلاة والسلام على خير من نهض بأعباء الرسالة وساس الامة بصنوف السياسة محمد خير الانام عليه التحية والسلام اما بعد فان العلوم الحقيقية انفس ما يشتاق اليه النفوس الانسانية وتتشبع به العقول الهيولانية وهي اقصى الغايات من بين المنى والطلبات ومنذ قرع سمع الخادم صيت مولانا دام علوه في الرتبة العلمية وبعد همته في احياء الاثار الحكمية وسائر سيرته الرائقة وشمائله الشائقة لم تخل مخيلته من تصوره ولا مفكرته من تذكره وصارت نفسه كالهيولى الخالية جميع الصور عن صورة حضرته واقتصرت من جميع امانيها على الاحظاء بخدمته عالمة بان لها في ذلك درك السعادة دينا ودنيا اما الاول فبما ينال من شفاء في خدمة حضرته واما الثاني فبما يستفيد هناك من الفوائد العلمية منه ومن خدامه حرسهم الله وكثرهم وهذه اقصى نهايات الامال وفيها للنفس الانسانية مدى الكمال ولما كان اوكد الوسائل الى مولانا ادام الله علوه هو العلم ومن نظر فيه بسهم او ينتمي منه بعرق احب الخادم ان يعرض عليه من بضاعته

الصفحة الاولى من نسخة (م)

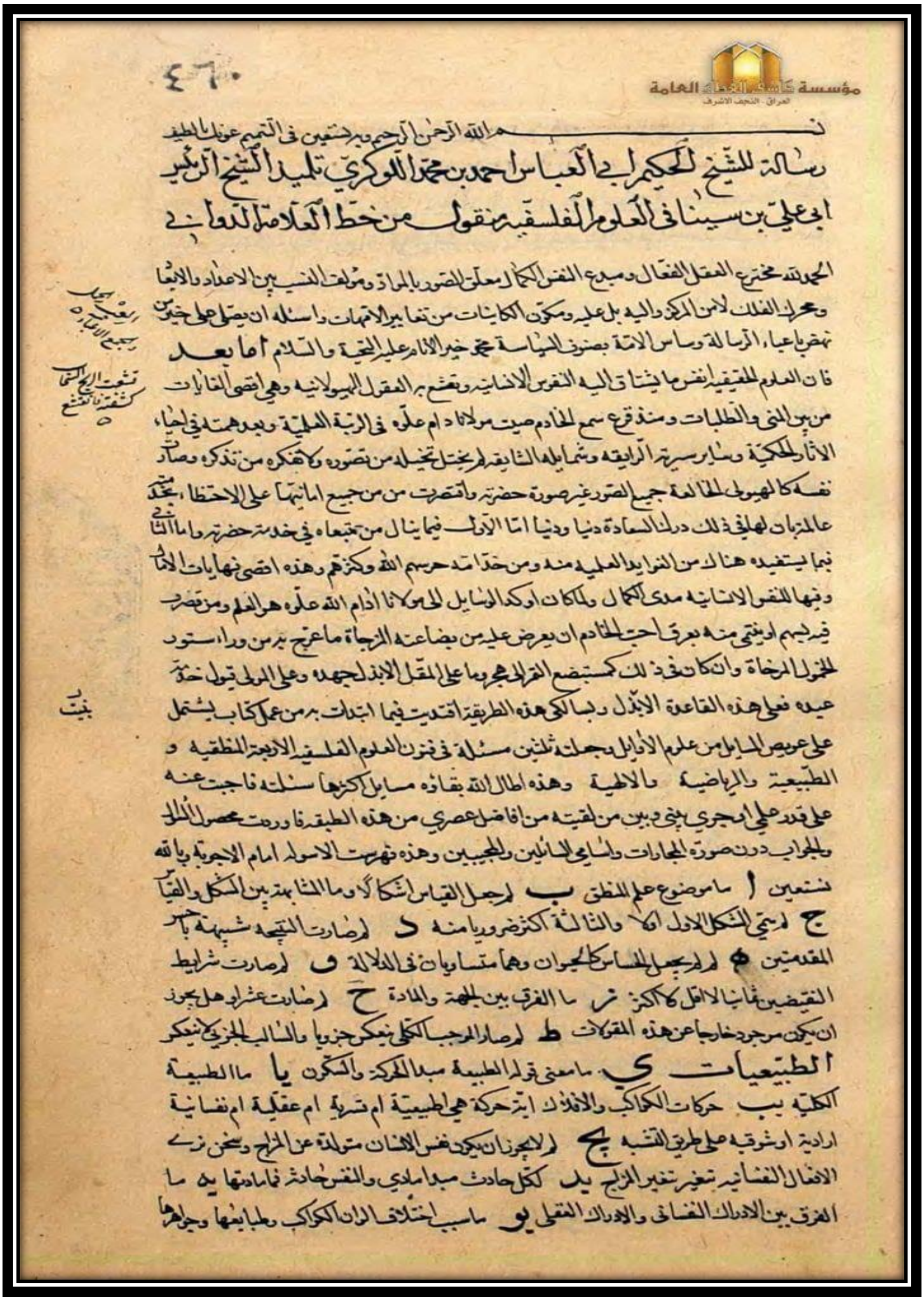


١٢٣٨٨/٧

الفلكية شوقاً الى التشبه ليحصل كمال جسم الفلك ويتبع ذلك النظام الموجود في الكائنات
التي تحت فلك القمر فيكون وجود هذا النظام من الباري تعالى على سبيل العناية و
القصد وبالاضافة الى النفس الكلية والنفس الفلكية على سبيل الاتباع والعرض ○
فهذا ما حضرني من الكلام على هذا السؤال في هذا الوقت وقد آن لنا ان
نختم الكلام في هذا الموضع حامدين لله تعالى داعين لايام مولانا [illegible]
[illegible] عن خدمته مادحين كلاماً نذكر صفته اقتداءً بما قاله حسان بن ثابت رضي الله عنه
ما ان مدحت محمداً بمقالتي لكن مدحت مقالتي بمحمد ○

تم بحمد الله وحسن توفيقه على يد صاحبه الفقير الى الصمد الغني
محمد بن اسعد بن محمد بن عبد الرحيم بن علي بن عبد السلم بن احمد بن عبد الصمد بن علي بن
عبد السلم بن علي بن [illegible] بن [illegible] بن محمد بن زكريا بن عطية بن [illegible]
[illegible] بن عبد القادر بن [illegible] بن ابي زهير بن جابر بن محمد بن عبد الله
ابن ابي بكر الصديق رضي الله عنه في ضحوة يوم الثلثاء الخامس من اول جمادى
سنة ثمان وتسعين وثمانمائة والله المسؤول ان يوفق [illegible]
[illegible] انه ولي النعم والايادي وصلى الله على سيدنا
محمد وآله واصحابه اجمعين ○ والحمد لله رب العالمين ○

الصفحة الاخيرة من نسخة (م)



٤٦٠

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم عونك يا لطيف

رسالة للشيخ الحكيم ابي العباس احمد بن محمد اللوكري تلميذ الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا في العلوم الفلسفية منقول من خط العلامة الدواني

الحمد لله مخترع العقل الفعال ومبدع النفس الكمال ومعلق الصور بالمواد ومؤلف النسب بين الاعداد والابعاد ومحرك الفلك لا من المركز واليه بل عليه ومكون الكائنات من تغاير الامهات واسأله ان يصلي على خير من تهذب بانباء الرسالة وساس الامة بصنوف السياسة محمد خير الانام عليه التحية والسلام اما بعد فان العلوم الحقيقية انفس ما يشتاق اليه النفوس الانسانية وتفخم به العقول الهيولانية وهي اقصى الغايات من بين المنى والطلبات ومنذ قرع سمع الخادم صيت مولانا دام علوه في الرتبة العلمية وبعد همته في احياء الآثار الحكمية وسائر سيرته الرائقة وشمائله الشائقة لم يختل تخيله من تصوره ولا تفكره من تذكره وصار نفسه كالهيولى القابلة جميع الصور غير صورة حضرته واقتصرت من جميع امانيها على الاحتظاء بتجدد المرتبات لها في ذلك درك السعادة دينا ودنيا اما الاول فيما ينال من تتبعاه في خدمة حضرته واما الثاني فيما يستفيده هناك من الفوائد العلمية منه ومن خدامه حرسهم الله وكثرهم وهذه اقصى نهايات الآمال فيها للنفس الانسانية مدى الكمال وملكات اوكد الوسائل الى مولانا ادام الله علوه هو العلم ومن قصر فيه ... منه ... احب الخادم ان يعرض عليه من بضاعته المزجاة ما عرج به من وراء ستور الخمول المرخاة وان كان نحو ذلك كمستبضع التمر الى هجر وما على المقل الا بذل جهده وعلى المولى قبول خدمة عبده فعلى هذه القاعدة الابذل ... هذه الطريقة اقتديت فيما ابتدات به من عمل كتاب يشتمل على عويص المسائل من علوم الاوائل وجعلته ثلثين مسئلة في فنون العلوم الفلسفية الاربعة المنطقية والطبيعية والرياضية والالهية وهذه اطال الله بقاءه مسائل اكثرها سئلته فاجبت عنه على قدر ما ... بيني وبين من لقيته من افاضل عصري من هذه الطبقة فاوردت محصول السؤال والجواب دون صورة المحاورات واسامي السائلين والمجيبين وهذه فهرست الاسولة امام الاجوبة وبالله نستعين

ا ما موضوع علم المنطق ب لم جعل القياس اشكالا وما النسبة بين الشكل والقياس ج لم سمي الشكل الاول اولا والثالثة اكثر ضروريا منه د لم صارت النتيجة شبيهة باخس المقدمتين ه لم لم يجعل الحساس كالحيوان وهما متساويان في الدلالة و لم صارت شرايط النقيضين ثمانيا لا اقل ولا اكثر ز ما الفرق بين الجهة والمادة ح لم صارت عشرا وهل يجوز ان يكون موجود خارجا عن هذه المقولات ط لم صار الموجب الكلي ينعكس جزئيا والسالب الجزئي لا ينعكس

الطبيعيات ي ما معنى قولهم الطبيعة مبدا الحركة والسكون يا ما الطبيعة الكلية يب حركات الكواكب والافلاك اي حركة هي طبيعية ام قسرية ام عقلية ام نفسانية ارادية او شوقية على طريق التشبه يج لم لا يجوز ان يكون نفس الانسان متولدة عن المزاج ونحن نرى الافعال النفسانية تتغير بتغير المزاج يد لكل حادث مبدا مادي والنفس حادثة فما مادتها يه ما الفرق بين الادراك النفساني والادراك العقلي يو ما سبب اختلاف الوان الكواكب وطبايعها وجواهرها

الصفحة الاولى من نسخة (ك)

الصفحة الاخيرة من نسخة (ك)



الصفحة الاخيرة من نسخة (ك)

النـــص

الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين في التتميم عونك يا لطيف

الحمد لله مخترع العقل الفعّال، ومبدع النفس الكمال، معلِّق الصور بالمواد، ومؤلف النِسَب بين الأعداد والأبعاد، ومحرِّك الفَلَك لا من المركز وإليه بل عليه، ومكوِّن الكائنات من تغايير الأمهات. واسأله أن يصلِّي على خير من نهض بأعباء الرسالة، وساس الأمة بصنوف السياسة، محمد خير الأنام عليه التحية والسلام.

أمّا بعد...

فإن العلوم الحقيقية أنفَس ما تشتاق إليه النفوس الإنسانية، وتُقشَع به العقول الهيولانية، وهي أقصى الغايات من بين المُنى والطلبات. ومنذ قرع سمعَ الخادمِ صيتُ مولانا دام علُوُّه في الرتبة العلمية، وبعدُ همَّته في إحياء الآثار الحِكَمية، وسائر سيرته الرائقة، وشمائله الشائقة، لم يختلِ تخيلُه من تصوره، ولا تفكرُه من تذكره، وصارت نفسه كالهيولى الخالعة جميع الصور غير صورة حضرته، واقتصرت من جميع أمانيّها على الإحتضاء بخدمته، عالمة بأن لها في ذلك دركَ السعادة دنيًا ودينًا، أمّا الأول فيما ينال من مبتغاه في خدمة حضرته، وأمّا الثاني فيما يستفيده هناك من الفوائد العلمية منه ومن خدّامه حرسهم الله وكثّرهم، وهذه أقصى نهايات الآمال، وفيها للنفس الإنسانية مدى الكمال.

ولمّا كان أوكد الوسائل إلى مولانا أدام الله علُوَّه هو العلم ومن تصرف فيه بسهم أو ينتهي منه بعرق أحبّ الخادم أن يعرض عليه من بضاعته المزجاة، ما عرج به من وراء ستور الخمول المرخاة، وإن كان في ذلك كمُستبضع التمرِ إلى هَجر، وما على المُقِلِّ إلّا بذل جهده، وعلى المولى قبول خدمة عبده. فعلى هذه القاعدة بنيتُ، وبسالكي هذه الطريقة اقتديتُ، فيما ابتدأت به من عمل كتاب <مشتمل>[1] على عويص المسائل من علوم الأوائل، وجعلته ثلاثين مسألة في فنون العلوم الفلسفية الأربعة: المنطقية، الطبيعية، الرياضية، والإلهية. وهذه أطال الله بقاؤه مسائل أكثرها سُئِلْته فأجبتُ عنه على قدر علمي، أو جرى بيني وبين من لقيته من أفاضل عصري من هذه الطبقة، فأوردت محصول السؤال والجواب دون صورة المجاراة وأسامي السائلين والمجيبين. وهذه فهرست الأسئلة أمام الأجوبة وبالله نستعين[2].

[1] ـ في نسخة ك: يشتمل.

[2] ـ قدّم اللوكري هنا سردًا للأسئلة جميعها، ممّا يضطر القارئ الرجوع لها مع كل جواب، فقمت ـ تخفيفًا عن كاهل القارئ ـ بنقل كل سؤال إلى مستهل جوابه.

المنطقيات

جواب[1] المسألة الأولى:

ما موضوع علم المنطق؟

الموجـــودات تنقســـم بالقســـمة الأولـــى قســـمين: موجـــودات فـــي الأعيـــان، وموجـــودات فـــي الأذهـــان[2]، والموجـــودات التـــي فـــي الأذهـــان يعـــرض لهـــا عـــوارض[3] مثـــل أن تصـــير كليـــة وجزئيـــة[4]، وذاتيـــة

---

[1] ـ المقالة اختزال لطيف متماسك لما فصَّل فيه ابن سينا على الصفحات ١٥ إلى ٢٤ من الفصول الثاني والثالث والرابع من الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي وزميلاه، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

[2] ـ يشكل مبحث الوجود الذهني إحدى أهم المسائل الفلسفية الكبرى، إذ يرتبط من زاوية بأحد أنواع تقسيم الوجود، نظير: إن الوجود أما أن يكون واجبا أو ممكنا، قديما أو حديثا، بالقوة أو بالفعل، علة أو معلولا، واحدا أو كثيرا. ولم تك هذه المسألة بحثًا مستقلا مستوفيًا في فلسفة اليونان، والأمر كذلك في المراحل الأولى للفلسفة الإسلامية كما في الإشارة الآتية لابن سينا: (الموجود على نحوين: وجود الأشياء من خارج، ووجودها في الذهن) ينظر: منطق الشفاء، المدخل، ص٢٣. إلا أنها رُشِّدت وتطور البحث المستقل فيها بتطور الفلسفة الإسلامية وبالذات مع فخر الدين الرازي ت: ٦٠٦ هـ، ينظر كتابه: المباحث المشرقية، ج١، حين أجاب عن رابع الشكوك الخمسة التي يثيرها المنازع في أن تصور الوجود أولي، ومن بعد عند الخواجة نصير الدين الطوسي ت: ٦٧٢ هـ، ينظر كتابه: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، في المسألة الرابعة (في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي).

[3] ـ العارض: هو الذي قد وصِفَ به الشيء، إلا أنه ليس يجب أن يوصف به الشيء دائما. مثال ذلك شَيب الإنسان وشبابه وغير ذلك من الأعراض. ابن سينا، منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠م، ص١٤.

[4] ـ الكلي عند ارسطو: ما من شأنه أن يُحمل على اكثر من واحد، والجزئي ما ليس ذلك من شأنه، مثال ذلك: أن قولنا (إنسان) من المعاني الكلية، وقولنا (زيد) من الجزئيات. ينظر: كتاب العبارة، ضمن: منطق أرسطو، ج١، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٨م، ص٦٦، وفي كتاب التحليلات الأولى: الكلي ما قيل عن كل شيء أو لم يُقل على واحد منه، والجزئي ما قيل على بعض الشيء، أو لم يقل على بعضه، أو لم يقل على كل شيء. منطق أرسطو، ج١، ص١٠٤-١٠٥، ويحدد أرسطو بهذا التعريف نوع القضايا التي تستخدم في القياس، وهي القضايا التي تحتوي على الثابت الكلي والجزئي من الناحية الكمية، وعلى الإيجاب والسلب من ناحية كيف القضايا. ينظر: ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٦٤م، ص٧١،ولم يخرج فلاسفة الإسلام من أفق مضمون هذا التعريف الأرسطي. ينظر: الكندي، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، ج١، تحقيق: محمد عبد الهادي ابو ريدة، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٥٠م، ص١٠٧، والفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠م، ص١٢٩، وكتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨م، ص٥٩ فما بعد، و ابن سينا،

وعرضـــية[1]، وعلـــة ومعلـــولًا[2]، وغيـــر ذلـــك، وهـــذه العـــوارض تعـــرض مـــن تصـــفح الـــنفس أحـــوال الموجـــودات واحـــدًا واحـــدًا منهـــا متـــى

الشفاء، الإلهيات، ج١، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م، ص١٩٥، والإشارات والتنبيهات، ج٣، تحقيق: سليمان دنيا، ط٣، دار= =المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٨، والنجاة (الكردي)، ط٢، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٣٨م، ص٦، وينظر: بهمنيار، التحصيل، تحقيق: مرتضى مطهري، جامعة طهران، ١٩٩٦م، ص١٥-١٧.

[1] ـ الذاتي عند ارسطو: لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه، فما هو بالذات هو الشيء الموجود فيه ماهية الشيء، مثال ذلك: في المثلث الخط والنقطة، وذلك أن جوهرهما هو في هذه الأشياء، فالأشياء التي لا تُقال على شيء موضوع أقول أنها بذاتها، أما التي هي على موضوع فهي أعراض. وعلى نحو آخر: ما هو موجود لكل واحد من أجل ذاته، أقول أنه بذاته، وأما ما لم يكن من أجل ذاته فَعَرَض. مثال ذلك: إن كان عندما يمشي إنسان حدث البرق، فذلك عَرَض، وذلك أنه ليس إنما حدث البرق من أجل أنه يمشي، لكن إنما نقول أن هذا عَرَضَ واتفَقَ. فأما إن كان من أجل نفسه فهو بذاته، مثال ذلك: أن يكون الإنسان عندما يُنحر فيموت، فنقول إن ذلك بذاته من قِبَل أن ذلك كان بسبب الذبح، وليس إنما عَرَضَ واتفَق أنه عندما يُنحر يموت. وفي المنطق أن الأعراض التي ليست موجودة بذاتها ليس عليها علم برهاني، وذلك أنه لا سبيل إلى أن يبين أن النتيجة ضرورية، إذ كان العرض يمكن أن يؤخذ ويمكن أن لا يؤخذ. ينظر: المقالة الأولى من كتاب البرهان، ضمن: منطق ارسطو، ج٢، ص٣٢٣ فما بعد. فالجملة أو القضية الضرورية يتوجب صدقها، أما الجملة أو القضية العارضة فقد تُصَدّق وقد تُبطَل، بمعنى أنه لا ضرورة في صدقها ولا ضرورة في بطلانها. ينظر: دليل أكسفورد، تحرير: تدهوندرتش، ترجمة: نجيب الحصادي، ليبيا، ص٥٧١. وينظر: الكندي، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، ص١٢٥ـ١٢٦. والفارابي، كتاب الحروف، ص٦٣، ص٩٥. و ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج١، ص١٥١، ١٥٨، والنجاة (الكردي)، ص٦-٧، وبهمنيار، التحصيل، ص٩-١٣.

[2] ـ العلّة عند أرسطو تقال على وجوه: ما عنه يكون الشيء، أي عنصره، مثل النحاس للتمثال، وتقال لصورة الشيء التي يكون بها ما هو عليه، مثال صورة التمثال، وتقال على ما منه مبتدأ حركة الشيء وتغييره، مثال الاب للابن، وتقال على ما من أجله الشيء، أي غايته، مثال الصحة والمشي، فإنّا إذا سُئلنا لِمَ يمشي؟ قلنا ليكون صحيحا. وأما المعلول فهو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها، ووجود ذلك الغير سبب من وجودها. ينظر: أرسطو، الطبيعة، ترجمة: اسحاق بن حنين، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م، ص١٠٠ فما بعد، والسماع الطبيعي (الفيزيقا)، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ بيروت، ١٩٩٨م، ص٥٠ فما بعد، وابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٨م، (مقالة الألف الصغرى)، ص١٢، و(مقالة الدال)، ص٤٨٢، ومنطق أرسطو، ج٢، كتاب البرهان، ص٤٠٩، ٤٣٠ـ٤٣١. وللتفصيل عند فلاسفتنا المسلمين، ينظر: الكندي، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ضمن الرسائل الفلسفية، ج١، ص١٠١، والفارابي، رسالة القياس الصغير على طريقة المتكلمين، ضمن، المنطقيات للفارابي، ج١، النصوص المنطقية، تحقيق: محمد تقي زادة بزوه، ط٢، مكتبة المرعشي، قم، ٢٠١٢م، ص١٧٧ـ١٧٨، وابن سينا، النجاة (الكردي)، ص٢١١ فما بعد، ورسالة الحدود، ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط١، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ١٢٩٨هـ، ص٦٨. و بهمنيار، التحصيل، ص٣٦-٣٧.

كانت < فيها>[١]، ومثال ذلك إنّا إذا رأينا موجودًا عينيًا كالحيوان مثلًا لا يكون هذا الحيوان عندنا كليّا ولا جزئيًا، ولا علة ولا معلولًا، لأنّا < لم>[٢] ندرك منه إلّا معنى الحيوانية فقط، فأمّا إذا تصورناه في أذهاننا، وتصفحت أحوالَه أنفسُنا، ونظرت فيه هل هو علة لشيء أو معلول لشيء، وهل هو حيوان كلي؛ أعني: هل هو في النفس شيء يصلح أن يقع على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو، أم حيوان جزئي شخصي لا يصلح لذلك، فإذن قد صحَّ أن يتبين لأنفسنا منه هذا المطلوب، وعلى هذا المثال لو تأملنا الأشياء التي هي ذاتية له أو عرضية، يتبيّن لنا منه ذلك أيضًا، فإذن قد صحّ أن للموجودات متى كانت في الذهن عوارض < ليست لها عوارض>[٣] خارجة عن الذهن فنقول: أن النظر في هذه العوارض التي ذكرناها، أعني: الكلية والجزئية، والذاتية والعرضية، والعليّة والمعلوليّة، هو علم المنطق، وهذه العوارض أنفسها من جهة أن تصير موصلة للنفس من معلوم إلى مجهول هي موضوع المنطق[٤]. فإذن موضوع المنطق عوارض

---

[١] ـ غير موجودة في ك.

[٢] ـ في ك: لا.

[٣] ـ غير موجودة في ك.

[٤] ـ والمقصود هنا بالانتقال من مجهول إلى معلوم هو البرهان، وأصل هذا عند أرسطو في كتاب التحليلات الأولى (الشيء الذي نفحص عنه هو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني)، منطق أرسطو، ج١، ص١٠٣، ويقصد أرسطو بالبرهان القياس وما يترتب عليه من استدلال، وبعبارة أخرى تكون مادة أو موضوع بحث المنطق عند أرسطو القياس والاستدلال أو البرهان. ينظر: ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، ص١٨. فالمنطق يعطي ـ حسب الفارابي ـ القوانين التي شأنها أن=

الموجودات <الذهنية>[1] متى كانت في التصور، فقولنا < عوارض الموجودات يجري مجرى الجنس[2]، وقولنا متى كانت في التصور فصل غير ذلك عن العوارض التي تكون للموجودات في غير التصور>[3]، فهذا هو الكلام المُحَقق في موضوع المنطق، وأمّا ما يقال من أن موضوعه هو الألفاظ المعلومة التي يتوصل بها إلى علم الشيء المجهول وما أشبه ذلك من كلامهم الرذل فشيء لا يستحق النظر فيه ولا ذكر أصحابه.

=تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب والحق .. وأشياء أخر تجنبه أن يعدل عن الحق إلى ما ليس بحق، وهي التي شأنها أن تُدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال، ففي هذه دون تلك يضطر الإنسان الذي يلتمس الوقوف على الحق اليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق. إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩م، ص٥٣ـ٥٤، وكتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص١٠٤، وذلك ما جاء عند ابن سينا في القياس من منطق الشفاء، ج٢، تحقيق: سعيد زايد، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٣، إذ يقول: وقصدنا الأول وبالذات في صناعة المنطق هو معرفة القياسات، ومنفعة ذلك لنا هي التوصل بهذه الآلة إلى اكتساب العلوم البرهانية، والتعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار الإسلامية، بيروت، ب.ت، ص١٦٧، إذ يقول: (موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأول، من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول)، وفي الاشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، القسم الأول، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١٢٧، إذ يقول: (فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات، من أمور حاصلة في ذهن الإنسان، إلى أمور مستحصلة). وينظر: اللوكري، بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق: ابراهيم ديباجي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٩٩٥م، ص١٣، إذ يقول: (والعلم المنطقي ـ كما علمت ـ فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم إلى مجهول).

[1] ـ غير موجودة في ك.

[2] ـ الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع، أي مختلفين بالصور والحقائق الذاتية في جواب ما هو، كالحيوان للإنسان والفرس، وأما النوع فهو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو، كالإنسان لزيد وعمرو. ينظر: الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص٦٦، وينظر: ابن سينا، النجاة (الكردي)، ص٨ـ٩.

[3] ـ في ك: (عوارض الموجودات متى كانت في التصور فصل يميز ذلك عن العوارض يكون للموجودات في غير التصور).

جواب المسألة الثانية:

لِمَ جُعِل القياس أشكالا[1] وما المشابهة بين الشكل والقياس؟

القياس قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم منه شيء آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذواتها، وأعني بقولي بذاتها أن لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات المؤلَّف منها قياس إلى شيء غير تلك المقدمات[2]، ولو ذهبنا نشرح هذا الحد لطال الأمر وفات الغرض، وكتب المنطق مشحونة بشرح هذا الحد، والسؤال مقصور على شيء آخر، بل < نقول>[3]: أن الاقتران[4] ينقسم قسمين أحدهما بسيط والآخر مركب[5]، ومثال

---

[1] ـ الشكل القياسي هو شكل منطقي عام لأقيسة معينة من غير أن يعين فيه الكم (الكلي والجزئي) والكيف (الإيجاب والسلب) في المقدمتين والنتيجة، وما يميز هذه الصيغة أنها تبين وضع الحد الأوسط في المقدمتين الذي بواسطته يتعين الشكل القياسي العام. ينظر: ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، ص٧٢.

[2] ـ أصل هذا التعريف عند أرسطو في كتاب التحليلات الأولى ـ المقالة الأولى: نظرية القياس (هو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها، وأعني بذاتها أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي أُلِّف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات)، منطق أرسطو،ج١، ص١٤٢ـ١٤٣، والمقالة الأولى من كتاب طوبيقا، المصدر نفسه، ج٢، ص٤٦٩. وعند الفارابي، ينظر: القياس الصغير على طريقة المتكلمين، ضمن، منطقيات الفارابي، مج١، ص١٦٠، وينظر: جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ط١، عالم الكتب، ١٩٨٥م، ص٤٥١، وشرح العبارة لأرسطو، ضمن: منطقيات الفارابي، مج٢ (الشروح المنطقية)، ص٢٢٢ فما بعد، وشرح القياس، المصدر نفسه، ص٢٦٣ فما بعد، واحصاء العلوم، ص٦٩ فما بعد. وابن سينا، المنطق، القياس، ص٥٤، والنجاة (الكردي)، ص٣١، وعيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص٥، والاشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص٣٧٠، وينظر: بهمنيار، التحصيل، ص١٠٨.

[3] ـ في ك: يقول.

[4] ـ القياس إما أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولا فيه بالفعل بوجه ما بل بالقوة ويسمى قياسا اقترانيا، كقولك كل جسم مؤلَّف، وكل مؤلَّف مُحدَث، فكل جسم مُحدَث. وإما أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولا فيه بالفعل، ويسمى قياسا استثنائيًا، كقولك: إن كانت النفس لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها لكن لها فعل بذاتها، فهي قائمة بذاتها. ابن سينا، النجاة (الكردي)، ص٣٢.

[5] ـ القياس الاقتراني منه ما هو حملي بسيط أو شَرطي بسيط، ومنه ما هو مركب من الطرفين ... والشَرطيات منها متصلات أيضا، ومنها منفصلات أو مركبة من الطرفين معا، فهناك إذن أقيسة مركبة تكون مقدماتها من نوع واحد، وهي الأقيسة الحملية، والشَرطية المتصلة والمنفصلة ...=

الاقتران البسيط هو قولنا: كل إنسان جسم وكل جسم جوهر، وإنما سمِّي هذان القولان المقترنان اقترانًا من قِبَل أن لفظ المصدر قد <يستعار>[1] للصفة، وإذا استعير لها استوَيَ فيه التثنية والجمع، كأنهم يريدون بالإقتران أنه قولان مقترنان، وأمّا الإقتران المركب فهو قولان مقترنان هذا الضرب من الإقتران الذي ذكرناه يتبعهما نتيجة فسمّوا صورة الإقتران المركب شكلًا على سبيل المجاز والتشبيه، كما يقال لصورة السرير والكرسي شكل. وقد قال بعض المتأخرين: إنما سمّي هذا شكل من قِبَل أنه قد شُبّه بشكل المربع من أشكال الهندسة وذلك لأن المقدمتين المقترنتين على استقامة شُبِّهتا بضلع واحد من أضلاع المربع، والنتيجة شُبِّهت بالضلع الآخر الذي يقابله، وإشتراك موضوع المقدمة الصغرى وموضوعِ النتيجة شُبِّه بالضلع الثالث، وإشتراك < محمول>[2] المقدمة الكبرى ومحمول النتيجة شُبِّه بالضلع الرابع المقابل للضلع الثالث، وهذا مثاله من المواد: كل إنسان جسم وكل جسم جوهر، فكل إنسان جوهر، وعلى كل حال تسمية هذا الإقتران بالشكل إنما هو على طريق الشبه والمجاز لا بالحقيقة[3].

=وهناك أقيسة مركبة تكون مقدماتها مختلفة النوع، كالأقيسة الشَرطية المتصلة أو المنفصلة أو التي تضاف إلى القياس الحملي المشروط. ينظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص٣٧٥. وإنّ لهذا التمييز - الذي أشار إليه ابن سينا بين القياس الحملي البسيط والمركب - أهمية لا يمكن نكران جدّتها، لأن المعلم الأول لم يسبق له الاشارة إلى هذين النوعين بشكل صريح. ينظر: جعفر آل ياسين، المنطق السينوي عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، ط١، دار ومكتبة البصائر، بيروت، ٢٠١٢م، ص٩٠-٩١.

[1] - في ك: يستفاد.

[2] - في ك: هو حال.

[3] - كل قياس إقتراني فإنما يكون عن مقدمتين تشتركان في حد، وتفترقان في حدين فتكون الحدود الثلاثة. ومن شأن المشترك فيه أن يزول عن الوسط ويُربَط بما بين الحدّين الآخرين فيكون ذلك هو اللازم، مثل قولنا: كل جسم مؤلَّف، وكل مؤلَّف مُحدَث، والحدود الثلاثة جسم ومؤلَّف ومُحدَث، و (مؤلَّف) مكرَّر متوسّط و(جسم) و (مُحدَث) لم يتكرّرا، واللازم هو مجتمع منهما، فالمتكرّر يسمّى حدّا أوسط والباقيان يسميان الطرفين والرأسين، والطرف الذي نريد أن يصير محمول اللازم يسمّى الطرف الأكبر، والذي نريد أن يصير موضوع اللازم يسمّى الطرف الأصغر، والمقدمة التي فيها=

جواب المسألة الثالثة:

لِمَ سُمّي الشكل الأول أولا والثالث أكثر ضروريا منه؟

إنما سُمّي هذا أول من قِبَل أنه أول بالحقيقة من وجوه: أولها، أنه كامل بنفسه، بيّن، والشكلان الباقيان غير كاملين، والكامل متقدم في الترتيب على غير الكامل، والثاني، أنه أقرب إلى البديهة من الشكلين الباقيين، والأقرب إلى البديهة أول بالإضافة وأقدم، والثالث، أن المربع يتضمن سائر الأشكال المستقيمة الأضلاع بالقوة، والذي يتضمن غيره أقدم مما يتضمنه، والرابع، من قِبَل أنه يظهر فيه المطالب كلها[1]،

=الطرف الأكبر تسمّى الكبرى، والتي فيها الطرف الأصغر تسمّى الصغرى، وتأليف الصغرى والكبرى يسمى إقتران، وهيئة الإقتران تسمى شكلا. ينظر: النجاة (الكردي)، ص٣٢-٣٣، والقياس من منطق الشفاء، ج٢، ص١٠٦، والاشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص٣٧٧ فما بعد، وبهمنيار، التحصيل، ص١١٢.

[1] - أصل ذلك عند أرسطو في الفصل ١٤ (فضل الشكل الأول) من المقالة الأولى من كتاب التحليلات الثانية من البرهان، منطق أرسطو، ج٢، ص٣٥٣-٣٥٤، وينظر، الفارابي، القياس الصغير، مج١، النصوص، ص١٦١، وقد فصّل ابن سينا ما أوجزه أرسطو في مقالته عن فضل الشكل الأول بما يأتي (بتصرف من المحقق):

أولا: إنّ العلوم الرياضية تستعمل هذا الشكل في تركيب براهينها باعتبار إنّ العلّة فيه ينبغي أن تكون موجودة للحدّ الأصغر، حيث يوجد عندئذ المعلول، وتطبيقات هذه واضحة في برهان اللِّميّة (الذي يعطي علّة اجتماع طرفَي النتيجة، بمعنى أن الحدّ الأوسط فيه هو سبب وجود الحكم، أي أنه يعطينا طرفَي النتيجة في الذهن وفي الوجود معا، وهذا البرهان يتمثّل التطبيق في العلم النظري. ابن سينا، النجاة، ص٧٦)، مع العلم أن العلوم الرياضية هي علوم يقينية.

ثانيا: إن العلم - ومفهومه الحد (إن ابن سينا يؤكد وجهة نظره هذه بشكل علمي عندما يدعو إلى تسمية كتابه بـ [البرهان والحد] - إنْ أردنا اخضاعه لطرائق القياس، فلا يمكن إلا عن طريق هذا الضرب من الشكل الأول، لأن الحد موجب كلّي، بينما لا الشكل الثاني يؤدي إلى الإيجاب ولا الشكل الثالث إلى الكلية.

ثالثا: إنّ الشكل الأول عبارة عن هيئة حاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر والحد الأكبر، فهو إذن قياس كامل بيِّن القياسية بنفسه ... أما الشكلان الثاني والثالث فإنّ بيان صحة قياسهما يرجع بالرّد إلى الشكل الأول، وذلك إما بطريق العكس أو الإفتراض، وكذلك برهان الخُلْف فإنّه يُرَد إليه أيضا.

رابعا: إنّ عملية التحليل القياسي إلى المقدمات الأولية، لا يمكن تحقيقها إلا بطريق الشكل المنطقي الأول، لأنه لابد في كل قياس من موجبة كلية .. والكلية الموجبة لا يُنحل إليها بالشكل الثالث.

والشكلان الباقيان بخلاف ذلك[1].

خامسا: إنّ الغاية التي نهدف إليها في مطالب البرهان هي تقصّي العلم ومعرفة ماهية الشيء بالذات وحقيقته، وذلك على سبيل الكلي الموجب الذي لا يُنال إلا بالشكل الأول .. فالجزئي لا يحتمل هذا الاستقصاء.

سادسا: إننا عند مقارنتنا الضرب الأول من هذا الشكل المنطقي مع الأضرَب الأخرى، نجد أن هيئته هيئة قياس بالفعل، بينما الأقيسة الأخرى هيئة قياس بالقوة فقط. =

=ينظر: كتاب البرهان من منطق الشفاء بطبعتيه: الأولى تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص١٤٩ فما بعد، والثانية تحقيق: ابو العلا عفيفي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٦م، ص٣٥٣ـ٣٥٤، تحت عنوان (في فضيلة بعض الأشكال على بعض)، وينظر: ابن سينا، الشفاء، المنطق، القياس، ص١٠٨، و النجاة، ص٧١، و الاشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص٣٨٥، وبهمنيار، التحصيل، ص١١٤. وينظر: جعفر آل ياسين، المنطق السينوي، ص١١٢ فما بعد.

[1] ـ ينظر: كتاب التحليلات الأولى من منطق أرسطو، ج١، ص١٦٤، إذ يقول: (أما القياسات التي في الشكل الثالث فإنها إذا كانت الحدود كلية أو جزئية فإنها تكمل بالقياسات الجزئية من الشكل الأول).
يرى المحقق ضرورة اعطاء فكرة عن الأشكال المنطقية الرئيسة، ولا فكرة اكثر دواما في الذهن من الشعر الذي يلخّص بأبيات معدودة قضايا تتطلب شرحا بالنثر يطول. وهذه أربعة أبيات شعرية للأخضري: ضمن: عبد الرحيم فرج الجندي، شرح السّلّم المرَونَق في المنطق، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت، ص٨١ـ٨٣.

(وللمُقدَّماتِ أشكالٌ فقطْ   أربعةٌ بحَسَبِ الحدِّ الوسطْ) ...عند أرسطو ثلاثة فقط، وجالينوس أضاف الرابعة.

(حمْلٌ بصُغرَى وضمُّه بكبرى   يُدعى بشكلٍ أولٍ ويُدرى) ...الحد الأوسط المكرر محمول في الصغرى، موضوع في الكبرى

(وحملُهُ في الكلِّ ثانيا عُرِفْ   ووضعُهُ في الكلِّ ثالثا أُلِفْ) ...في الثانية محمول في المقدمتين، وفي الثالثة موضوع في المقدمتين.

(ورابعُ الأشكالِ عكسُ الأولِّ   وهي على الترتيب في التَكَمُّلِ) ...موضوع في الصغرى، محمول في الكبرى، عكس الأول.

جواب المسألة الرابعة:

لِمَ صارت النتيجة شبيهة بأخس المقدمتين؟

إنما كانت النتيجة شبيهة بأخس ما في المقدمتين من قِبَل أن القياس الذي فيه مقدمة سالبة لابد أن يكون محمول تلك السالبة مباينًا لموضوعها الذي الحد الأكبر محصور فيه، وحال محمول النتيجة عند موضوعها في الكيفية كحال الحد الأكبر عند الأوسط فيها، من قِبَل أنك إنما تحكم بوجود المحمول للموضوع في النتيجة من قِبَل حصر الحد الأكبر في الحد الأوسط، فيجب إذا كان الأكبر مسلوبًا من الأوسط أن يكون محمول النتيجة مباينًا لموضوعها، والقياس الذي فيه مقدمة جزئية يجب أن تكون نتيجته جزئية، من قِبَل إنها إنما تكون جزئية إذا كان الحد الأصغر جزئيًا، والحد الأصغر هو جزئي لا محالة من قِبَل أنه لا يجوز أن يكون شيء من سائر الحدود جزئيًا، وإذا كان الحد الأصغر جزئيًا يجب أن تكون النتيجة جزئية لأن موضوع النتيجة إنما هو الحد الأصغر، وأعني بقولي الحد الأصغر الحد الذي يكون موضوع النتيجة في القياس، وبالحد الأكبر الحد الذي يكون محمول النتيجة فيه، والنتيجة شبيهة بأخس ما في المقدمتين في الكيفية، أعني الإيجاب والسلب، والكمية أعني الكلية والجزئية[1]، وليست بتابعة ولا شبيهة في الجهة أعني الضرورة والإمكان والإطلاق.

---

[1] ـ ينظر: ابن سينا، القياس من منطق الشفاء، ج٢، ص١٠٨، إذ إن الشكل الثاني لا ينتج إلا السالب، والثالث لا ينتج إلا الجزئي، وإنه لا قياس من سالبتين ولا من جزئيتين، ولا صغرى سالبة كبراها جزئية إلا أن يكون السالب ممكنا، وإعلم أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين، لا في كل شيء، بل في الكمية والكيفية دون الجهة. والنجاة، ص٧٠، إذ يقول: (والنتيجة تتبع أخس المقدمتين في الكم، أعني الكلية والجزئية، وفي الكيف، أعني الإيجاب والسلب)، والاشارات والتنبيهات، القسم

جواب[1] المسألة الخامسة:

لِمَ لَمْ يُجعَل الحسّاس كالحيوان[2] وهما متساويان في الدلالة؟

الأول، ص٣٩٧، إذ يقول: (ولا تلتفت إلى ما يقال من أن النتيجة تتبع أخس المقدمات في كل شيء، بل في الكيفية والكمية)، وينظر: بهمنيار، التحصيل، ص١١٣، إذ يقول: (ويعم الأشكال الثلاثة أنه لا قياس عن جزئيتين، ولا عن سالبة صغرى وجزئية كبرى، والنتيجة تتبع أخسَّ المقدمتين في الكم والكيف). والموضوع متعلق بالقاعدة الخامسة من (القواعد الخاصة بالبحث عن الأوسط في الحمليات) من التحليلات الأولى (القياس)، منطق أرسطو، ج١، ص١٩٠، التي تنص على: إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة كانت النتيجة سالبة، وإذا كانت إحدى المقدمتين جزئية، كانت النتيجة جزئية، ويُعبَّر عن هذا بأن النتيجة تتبع أخس (أضعف) المقدمتين. الشطر الأول يمكن استدلاله من القاعدة الرابعة: إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة، فإن الحد الأوسط لا يرتبط بجزء من النتيجة، أي لا يستطيع أن يربط بينها وبين الحد الأصغر. أما الشطر الثاني فهو يتصل بطبيعة القياس، فإن النتيجة في القياس ينبغي أن تكون أخص من أعم المقدمتين، وإلا فَقَدَ القياس طبيعته الأصلية التي هي الانتقال من حكم كلي عام إلى حكم جزئي أخص من هذا العام. وهكذا يكون لدينا: إما ١ـ مقدمتان سالبتان ولا انتاج من سالبتين. ٢ـ مقدمتان موجبتان، واحدة منهما كلية، والأخرى جزئية، والحد الأوسط يستغرق في إحداهما، إذن سيكون الحد الأوسط غير مستغرق في إحداهما، فسيكون غير مستغرق في النتيجة، فلن يكون كليا، وهو موضوع النتيجة، فستكون النتيجة جزئية. ٣ـ مقدمتان واحدة موجبة والأخرى سالبة، هنا ستَسْتغرقُ المقدمتان حدّين، الأوسط والأكبر، وذلك أن عندنا مقدمة سالبة، فالنتيجة سالبة، والسالبة تَستغرق محمولها، إذ المقدمة الكبرى هي السالبة، فالحد الأصغر غير مستغرق في المقدمات، وهو موضوع النتيجة، وحينئذ تكون النتيجة جزئية. ينظر: علي سامي النشار، المنطق الصوري، ص٣٩٨ـ٤٠٠.

[1] ـ المقالة موجودة نصا عند ابن سينا، في ص٤٣ـ٤٤ من الفصل الثامن، المقالة الأولى، المدخل من منطق الشفاء، ج١. وهذا النحو من نقل العبارات ليس محصورًا باللّوكري، بل نجده في سائر كتب الفلاسفة السابقين عليه واللاحقين له، فإنك تجد في مؤلفاتهم عبارات لسائر العلماء دون تعرّض منهم لهم بالإسم. ففي كتب ابن سينا نجد عبارات للفارابي. وفي التحصيل لبهمنيار نجد عبارات كثيرة مأخوذة نصًا من ابن سينا، وكذلك الحال في كتاب بيان الحق بضمان الصدق للّوكري. الغزالي ينقل رسالة الحدود السينوية نصًا. صدر الدين الشيرازي ينقل كثيرًا عن ابن سينا والسهروردي، وذلك لا يقدح بمن أخذ، بل كان ذلك سنّة رائجة بين العلماء في الماضي. فقد كان مذهبهم في ذلك أنه لو كان ثمة عبارة تنسجم مع ما يرتؤونه فإنهم لا يرون مانعًا من نقل تلك العبارة دون ذكر صاحبها؛ بهدف زيادة البيان وتوفيرًا منهم للوقت، إلا أن يلجئهم عامل آخر غير نقل المضمون إلى ذكر الإسم أو تغيير العبارة. ولعل سبب هذه السنّة الرائجة بينهم يرجع إلى أن عُرْف هؤلاء العلماء قام على أن الفكر لا يتعلق بمبدعه فقط، بل كل من فهمه وصدّق به يكون مالكًا له، ويمكنه أن يبدي ذلك دون أن يأتي على ذكر مبدعه، ولذا لم يكن عُرْف هؤلاء يرى عيبًا في نقل الرأي والفكر المُتبنّى دون ذكر إسم المبدع. ينظر: عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ترجمة: علي الموسوي، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر، بيروت، ٢٠١٠م، ص٦٢.

[2] ـ الحسّاس والحيوان: المراد بالحسّاس شيء ذو حس فقط، وبالحيوان أشياء أخرى مع هذا الشيء، مثلا: جسم ذو نفس له تغذٍّ، وهو حسّاس متحرك بالإرادة، فالحيوان أكبر من الحسّاس في المعنى، وإن كان مساويا له في العموم. ينظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن: عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي، ص٢٣٣.

إن الحساس وإن كان يدل على ما يدل عليه الحيوان، لأن كلّا منهما يقتضي جسمًا ذا نفس، فإن للحيوان خيرية عليه من جهة أن الدلالة تكون على ثلاثة أقسام: دلالة مطابقة كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذي النفس الحساس، ودلالة تضمّن كما يدل لفظ الحيوان على الجسم الذي هو جزء منه لا جملة اجزائه، وأعني بقولي جملة أجزائه: الجسم ذي النفس الحساس، ومعنى الجسم مُضَمَّن في معنى الحيوانية ضرورة، بل يقول: أن معنى دلالة التضمن هو أن يدل اللفظ على جزء من أجزاء المعنى الذي يطابقه اللفظ مثل دلالة المثلث على الشكل لا على أنه أسم الشكل، بل على أنه أسم لمعنى جزؤُهُ الشكل ودلالة لزوم كما يدل لفظ السقف على الأساس، فالمفهوم من الحساس أولًا هو أنه شيء ذو حس، ثم من خارج يعلم أنه يجب أن يكون جسمًا وذا نفس، فإذن دلالة الحساس على الجسم دلالة لزوم، وأمّا الحيوان فإنه بحسب اصطلاح أهل الصناعة[1] يدل على جسم ذي نفس حساس فتكون دلالته على < كمال

[1] ـ الكندي يدخل إلى الموضوع من بوابة تعريف الجوهر النفساني الذي هو: إما ناطق، وإما غير ناطق، واللا ناطق منه حسّاس، وهو الحيوان، ومنه لا حسّاس، وهو النامي أجمع. رسالة الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجل، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، ص٢٥٨، أما الفارابي فيعرّف الحيوان بأنه جوهر متغذّ حسّاس، والجوهر الجسماني هنا بمعنى الجسم بما له من طول وعرض وعمق دون الجوهر الحامل له. رسالة في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان، ضمن: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بنغازي، ١٩٧٣م، ص٤٦،٤٤، وكتاب: فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضوع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٦١م، ص٦٥، أما ابن سينا فيؤكد على أن لفظة (الحيوان) موضوعة لما له حس وحركة إرادية، فحينئذ لا يُسمّى النبات حيوانا البتة. ينظر: النبات من طبيعيات الشفاء، ج٢، تحقيق: عبد الحليم منتصر وزميلاه، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٤، نعم توجد لبعض النباتات مثل الإسفنج وبعض الحيوانات البحرية حركة لا تخلو من إرادة، ولكن لا تستطيع أن تفارق بها جملة المكان، بل تنبسط وتنقبض في صدفها. ينظر: الحيوان من طبيعيات الشفاء، ج٣، تحقيق: عبد الحليم منتصر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٩٣ـ٩٤.

الحقيقة>[1] دلالة مطابقة، وعلى أجزائها دلالة تضمّن، وأمّا دلالة الحساس على سبيل المطابقة فإنما هو على جزء فقط، وامّا الكل وسائر الأجزاء فإنما يدل عليها على سبيل اللزوم، ودلالة المطابقة في هذه المواضع أولى من الدلالة اللزومية[2].

جواب[3] المسألة السادسة:

لِمَ صارت شرائط النقيضين ثمانيًا لا أقل ولا أكثر؟

النقيضان: هما القضيتان المتقابلتان على طريق الايجاب والسلب تقابلًا يقتضي لذاته أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبًا[4]، مثل هذين القولين: كل إنسان حيوان، <ليس>[5] كل إنسان حيوانًا، وشروط هاتين القضيتين ثمانية: أولها، أن

---

[1] ـ في ك: الكمال الحقيقي.

[2] ـ ينظر: بهمنيار، التحصيل، ص١٦، إذ يقول: إن الحساس وإن كان يدل على معنى ما ذاتي ـ وهو كونه ذا حس ـ على سبيل المطابقة، فإنه يدل على ما سوى كونه ذا حس على سبيل الالتزام، لا على سبيل التضمن، وفرق بين الالتزام والتضمن، فإن السقف يلتزم الحائط ولا يتضمنه، والبيت يلتزم الحائط ويتضمنه.

[3] ـ بلوَرَ اللوكري في هذه المقالة المتماسكة ما تناثر من أفكار سينوية على صفحات عديدة من الكتب، وقدّم على طبق من ذهب ما يصعب على القارئ المعاصر أن يغور فيه لما عُرِف عن ابن سينا من لغة فلسفية عالية المستوى. وهذه قيمة الشارح المتمكن الواسع الاطلاع، فصدق مَن قال: على يد اللوكري انتشرت فلسفة الشيخ الرئيس. ينظر: الفصل الخامس من المقالة الأولى من كتاب القياس، منطق الشفاء، ج٢، ص٣٨، والفصل العاشر من المقالة الأولى من كتاب العبارة، المصدر نفسه، ج١، ص٦٦ـ٦٧، والنجاة، ص٢٦، وعيون الحكمة، ص٥ حيث يعرّف ابن سينا التناقض ويعدّد فحسب شروطه، والاشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص٢٩٩، وبهمنيار: التحصيل، ص٧٧ حيث اعتمد بهمنيار على الاشارات، فأشار المحقق الفاضل الشهيد مطهري إلى ذلك بتعيين الفقرات من كذا إلى كذا موجودة في الاشارات، ينظر: هامش رقم ٢.

[4] ـ أصل هذا التعريف عند أرسطو في كتاب العبارة من: منطق أرسطو،ج١، ت:بدوي، ص ١٠٦، إذ يقول: (إن الإيجاب والسلب يكونان متقابلين على طريق التناقض متى كان يُدَلُّ في الشيء الواحد بعينه أن الكلي ليس بكلي، مثال ذلك: كل إنسان أبيض ـ ليس كل إنسان أبيض. ولا إنسان واحد أبيض ـ قد يكون إنسان واحد أبيض. ومن قِبَل ذلك صارت هاتان لا يمكن أن تكونا معا صادقتين).

[5] ـ في ك: وليس.

يكون موضوعها إسما واحدًا غير مشترك ولا مُهمَل[1] كقولنا: كل إنسان حيوان، وليس كل إنسان حيوانا، أعني بالإنسان الإنسان المطلق، وبالحيوان الحيوان المطلق، فإن كان مشتركًا وكان المقصود من القضيتين واحدًا جاز ذلك أيضا كقولنا: كل كلب مفسد، ليس كل كلب مفسدًا، إذا أردنا بالكلب في القضيتين طبيعة واحدة مثل كلب الماء، أو طبيعة اخرى واحدة، وإن كان المراد بالكلب في احدى القضيتين الكلب النابح، وفي الاخرى كلب الماء، صارت القضيتان صادقتين غير متقابلتين. وثانيهما، أن يكون محمولها إسمًا واحدًا غير مشترك، كلفظ الحيوان في قولنا: كل إنسان حيوان. ثالثها، أن يكون ما يسلبه السالب هو الذي يوجبه الموجب بعينه. ورابعها، أن يكون ما يوجبه الموجب يسلبه السالب في زمان واحد بعينه. وخامسها، أن يكون في جزء واحد بعينه فإنه إن لم يكونا كذلك جاز أن لا يكونا متناقضين، كما نقول: سقراط أبيض، نعني في بشرته، سقراط ليس بأبيض، نعني في شعره، ويكون كلتاهما صادقتين. وسادسها، أن يكون ما يوجبه الموجب ويسلبه السالب على جهة واحدة في الوجود، ولا يكون أحدهما بالقوة والاخر بالفعل[2]، فإنه إن لم يكن القولان كذلك لم يكونا متناقضين، مثل قولنا: إن الصبي نحوي، أي بالقوة، والصبي ليس بنحوي، أي بالفعل، وهذان ليسا بمتناقضتين من جهة انهما جميعا

[1] ـ الاسم: لفظ مفرد يدلّ على معنى دون زمانه المحصل، فإن وقع بمعان متباينة وقوع العين على الدينار والبصر، يسمى (مشتركًا)، وإن وقع بمعنى واحد على السواء وقوع الحيوان على الإنسان والفرس، يسمى (متواطئا)، وإن وقع بمعنى واحد لا على السواء وقوع الموجود على الجوهر والعَرَض، يسمى (متشكِّكًا). ينظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص٣.

[2] ـ الوجود بالقوة والوجود بالفعل تمييز أرسطي ومفاده: أن الشيء الذي وجوده في حيز الإمكان موجود بالقوة، والشيء الذي خرج من حيز الإمكان إلى حيز الفعل موجود بالفعل. أرسطو، مقالة الدال، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، بويج، ج٢، ص٥٧٧.

يصدقان. وسابعها، أن يكون النحو الذي يقال بالقياس اليه كل واحد من الموضوع والمحمول في القضيتين جميعا نحوًا واحدًا، فإنه إن أوجب الموجب محمولًا للموضوع بإضافته إلى شيء، وسلبه السالب بإضافته إلى شيء آخر، لم يكن القولان نقيضين، كقولك: إن العشرة ضعف، أي للخمسة والعشرة ليس بضعف، أي لعدد آخر سوى الخمسة. وثامنها، أن يكون أحد القولين كليًا، أي ذا سور[1] كلي إن كانا من الأقاويل المحصورة[2]، والآخر جزئيا، أي ذا اسور جزئي، كقولنا: كل إنسان حيوان، ليس كل إنسان حيوان، وكقولنا: واحد من الناس حي، ليس ولا واحد من الناس حيًا، وإنما صارت هذه الشروط ثمانية لا أقل ولا أكثر من جهة إن القضيتين المتقابلتين على طريق الإيجاب والسلب، هما قضيتان مختلفتان في الكيفية والكمية، موضوعهما شيء واحد في المعنى والجهة والإضافة إن كان من المضاف، ويكون سلب السالب وإيجاب الموجب كل واحد منهما في زمان واحد بعينه، ومن البيّن أنهما اذا كانتا كذلك فإن شروطهما ثمانية؛ لأنه قد اجتمع فيها خصال ثمانية، أولها، اختلافهما. وثانيها، أن هذا الاختلاف في الكيفية. وثالثها، في الكمية، ورابعها، أنه موضوعهما واحد. وخامسها، إن هذا الموضوع يكون واحدًا في المعنى. وسادسها، في الجهة. وسابعها، في الإضافة. وثامنها في الزمان، أعني: أن يكون الأيجاب والسلب في زمان واحد بعينه.

[1] ـ السور: هو اللفظ الذي يدلّ على مقدار الحصر في (كل) و (لا واحد) و (بعض) و (لا كل). ابن سينا، النجاة (الكردي)، ص١٤.

[2] ـ القضايا المحصورة: هي التي موضوعها كلي والحكم عليه مُبَيَّن أنه في كله، أو في بعضه، وتكون موجبة وسالبة. ابن سينا، النجاة (الكردي)، ص١٤.

جواب المسألة السابعة:

ما الفرق بين الجهة والمادة[1]؟

الكلام في الجهة وذوات الجهة من القياسات مُشكِل جدا، وليس في المنطق شيء أصعب من قياسات ذوات الجهة[2]، والسؤال مقصور على شيء <واحد>[3]: ما هو الفرق ما بين الجهة والمادة؟ فنقول: أن <الجهات>[4] ثلاث[5]، واحدة تدل على إستحقاق دوام الوجود وهي الواجبة، وأخرى تدل على

---

[1] ـ الجهة: هي اللفظة التي تقول بمحمول القضية، فتدل على كيفية وجود محمولها لموضوعها. ينظر: الفارابي، العبارة، ضمن: منطقيات الفارابي، مج١ (النصوص)، ص١٥٥. أما المادة وقد تسمى عنصرا فهي حال المحمول في نفسه بالقياس الإيجابي إلى الموضوع في كيفية وجوده الذي لو دلَّ عليه لفظ لكان يدل بالجهة. ينظر: ابن سينا، العبارة من منطق الشفاء، ج١، ص١١٢.

[2] ـ هذا الإشكال وهذه الصعوبة متأتيان من أن أرسطو في قياس الجهات لم يوفّق في بناء هذا المنطق خاليا من الأخطاء كما هو الحال في القياس الحملي الذي يكاد يكون خاليا منها. وهذا هو أحد الأسباب التي جعلت معظم المناطقة القدماء يتركون هذا الجانب المنطقي لغموض أفكاره وتضاربها في معظم الأحيان. ينظر: ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، ص١٦٣, فالموجهات الأرسطية لا تتصل بالخواص الصورية للحكم، من حيث أنها ليست مبحثا صوريا على الإطلاق، وهي معقدة لإنطوائها على سؤالين جوهريين: الأول: هل هي بحث منطقي أم لا؟ الثاني: هل تعبر عن صورة القضية أو مادتها؟. ينظر: علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا المتأخرة، ص٢٥٦،٢٥٢.

[3] ـ غير موجودة في ك.

[4] ـ في ك: الجهة.

[5] ـ أصل هذه الثلاثية عند أرسطو في التحليلات الأولى من منطق أرسطو،ج١، ص١٤٣: (كل مقدمة إما أن تكون مطلقة وإما إضطرارية وإما ممكنة)، وعند الفارابي: الجهات ثلاث: الضروري، والممكن، والمطلق. العبارة من منطقيات الفارابي، مج١، ص١٥٧، وعند ابن سينا في النجاة، ص٥٥، إذ يقول: (الجهات ثلاثة: واجب، ويدل على دوام الوجود، وممتنع ويدل على دوام العدم، وممكن ويدل على لا دوام وجود ولا عدم. والفرق بين الجهة والمادة أن الجهة لفظة مصرَّح بها تدل على أحد هذه المعاني، والمادة حالة للقضية في ذاتها غير مصرَّح بها وربما تخالَفا، كقولك: زيد يمكن أن يكون حيوانا، فالمادة واجبة والجهة ممكنة)، وينظر: بهمنيار، التحصيل، ص٥٩، إذ يقول: (فجميع القضايا إما واجب أو ممكن أو ممتنع، وإذا استعمل شيء من هذه المواد في القضية سُمّي جهة .. والجهة لفظة تدل على وثاقة الرابطة وضعفها، ويناسب معناها معنى المادة إلا أن بينهما فرقا: أما أولا فإنها تكون مادة بحسب اعتبار الأمر في نفسه، وجهة بحسب القول، وأما ثانيا فإن المادة تعتبر بحسب الرابطة الموجبة، وثالثا أنه يمكن أن تَنْقُلَ القضية بحسب الجهة عن صدق إلى كذب وعن كذب إلى صدق، وهذا النقل لا يمكن في المادة).

إستحقاق <دوام>[1] اللاوجود وهي الممتنعة، والثالثة تدل على استحقاق لادوام الوجود واللاوجود وهي الممكنة. والمادة قريبة من الجهة إلا أن بينهما فرقا، وهو أن الجهة لفظة زائدة على الموضوع والمحمول، والرابط يصرح بها ليدل على قوة الربط ووهنه، وأما المادة وقد تسمى عنصرا فهي حال المحمول نفسه بالقياس الى الموضوع في كيفية وجوده له، الذي إذا دل عليه بلفظ كان اللفظ جهته[2].

---

[1] ـ غير موجودة في ك.

[2] ـ من قوله (الجهات ثلاث) في السطر الثالث إلى (اللفظ جهته) في نهاية المقال موجود نصا عند ابن سينا في ص١٢ من كتاب العبارة، منطق الشفاء، ج١.

جواب[1] المسألة الثامنة:

لِمَ صارت عشرًا وهل يجوز أن يكون موجود خارجًا عن هذه المقولات؟

لو كان يمكن أن يُبَيَّن بنوعٍ من البيان، أن كل واحد من المقولات[2] يقال على ما تحتها قول الجنس، وليس يحمل شيء منها على ما تحته حمل التشكيك، أو الإتفاق في الإسم، أو حمل اللوازم، او كان يمكن أن يَتبيَّن بيان قسمة الموجود إلى أن تنتهي ألى هذه المقولات أنّه لا جنس خارج عن هذه المقولات، كان إلى تصحيح القول – بأن عدد المقولات هو هذه العشرة – سبيل[3]، ولكن هذين النوعين من تدقيق النظر لم يشتغل بهما أحد من المنطقيين، فأما أن يُبيَّن بقسمة أخرى غير قسمة الموجود، أنه لا جنس خارج هذه المقولات، فإن إلى ذلك سبيلا واحدا تجاه القسمة المشهورة التي تستعمل في ذلك هذا، قالوا: إن الجوهر واحد من المقولات لا شك فيه، فإذا قسّمنا الأعراض إلى تسعتها تمت المقولات عشرا، فقالوا: أن العرض أما أن

---

[1] ـ هذه المقالة موجودة نصا مع تغيير طفيف لا يتجاوز التقديم والتأخير في العبارات في الفصل الخامس (في تعريف حال عدد المقولات)، المقالة الثانية، كتاب المقولات، من منطق الشفاء، ج١، ص٨٢ـ٨٣.

[2] ـ المقولات عند أرسطو (التي تقال، منها ما تقال بتأليف، مثل: الإنسان يعدو، الثور يغلب، ومنها ما تقال بغير تأليف، مثل: الإنسان، الثور، يعدو، يغلب. والمقولة: هي كل من التي تقال بغير تأليف أصلا، فقد يدل إما على (جوهر)، مثل: إنسان ما، فرس ما، وإما على (كم)، مثل: ذو ذراعين، ذو ثلاثة أذرع، وإما على (كيف)، مثل: أبيض، كاتب، وإما على (إضافة)، مثل: أكبر من شيء، ضعف، نصف، وإما على (أين)، مثل: في السوق، في البيت، وإما على (متى)، مثل: أمس، عام أول، وإما على (موضوع)، مثل: متكيء، جالس، وإما على (أن يكون له)، مثل: متسلح، متعلم، وإما على (يفعل)، مثل: يكتب، يحرق، وإما على (ينفعل)، مثل: ينقطع، يُحرَق. ينظر: كتاب المقولات من منطق أرسطو، ج١، ص٤ـ٦، وينظر: الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن: الرسائل الفلسفية، ص١٦٦، وينظر: منطقيات الفارابي، مج١، ص٤١ـ٤٢، وابن سينا، النجاة، ص١٧٤، والإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص١٤٩، وعيون الحكمة، ص٥٣، والتعليقات، ص٩٤.

[3] ـ ينظر: ابن سينا، النجاة، ص١١٦، إذ يعدد الأجناس العشرة، وينظر: بهمنيار، التحصيل، ص٢٩، إذ يعددها أيضا.

يكون مستقرا في موضوعه، غير وارد عليه بسبب غيره من خارجٍ، وهو أقسام ثلاثة: كيفية وكمية ووضع، وأما أن يكون واردًا عليه من خارجٍ، بحيث لا يكون له فيه حاجة إلى أمر ينبعث من نفسه، بل كيفية وجوده من خارج مُسنَد إليه، وهو أقسام ثلاثة: الأين ومتى وله، وإما أن يكون هناك أمر إنما يتم بينه وبين شيء خارجٍ، وليس من خارجٍ فقط، وهو أقسام ثلاثة: المضاف والفعل والانفعال[1]، وهذا المأخوذ على وجه التقريب، وأما أن خارجٍ هذه المقولات موجودات أُخر، فشيء لا ينكره أحد من المنطقيين، من ذلك النقطة والوحدة وأشياء أخر ذكروها وأتوا بحجج على وجودها خارج المقولات، وقد أُجيب عن هذا، وقيل: ليس وجود هذه الأشياء بقادح في عدد المقولات، وأنها على هذه العدّة، وإنما كان يضر ذلك أن لو كان شيء من الأشياء المذكورة جنسًا أو بمنزلة الجنس وأوردوا لذلك تشبيهًا ومثالًا وقالوا: إن قال قائل: لا بلاد إلا عشرة بلاد، ثم وجِد قوم بُداة لا يتمدنون، لا يكون ذلك قادحا في عشرية البلاد، والكلام في هذا الباب طويل، وليس يجدي على العلم بطائل.

[1] ـ ينظر: اللوكري، بيان الحق بضمان الصدق، ص٧٥، إذ يقول: (أما المعقولات العشر فقد تُفِهّمَت ماهياتها في افتتاح المنطق، ثم لا يُشكك أن المضاف من جملتها ـ من حيث هو مضاف ـ أمر عارض لشيء ضروري. وكذلك النِسَب التي هي في (أين) و (متى) وفي (الوضع) وفي (الفعل) وفي (الإنفعال)، فإنها أحوال عارضة لأشياء هي فيها كالموجود في الموضوع).

جواب المسألة التاسعة:

لِمَ صار الموجب الكلي ينعكس جزئيًا والسالب الجزئي لا ينعكس؟

الموجبة الكلية تنعكس جزئية، ومثالها من المواد قولنا: إن كان كل إنسان حيوانًا، فبعض الحيوان إنسان. والسالبة الجزئية لا تنعكس لأنّا إذا قلنا: بعض الحيوان ليس بإنسان، فليس يصدق قولنا لو عكسناه وقلنا: ليس بعض الناس بحيوان، نقول في بيان صحته: أن الواجبة الكلية تنعكس جزئية، أنه إن كل (أ ب) بعض (ب أ) وإلا فليس ولا شيء من (ب أ)، لأن هذا هو النقيض، وإن لم يكن شيء من (ب أ)، فليس شيء من (أ ب)، لأن السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية، وقد كنا وضعنا أن كل (أ ب)، ومحال أن يكون كل (أ ب)، ولا شيء من (أ ب)، وإذا كان هذا محالًا فالسابق إلى هذا المحال وحده محال، < ومرّ >[1] وضعنا انه ليس ولا شيء من (أ ب)، وإذا كان هذا محالًا فهو كذب، وإذا كان كذبًا فنقيضه صدق، ونقيضه قولنا: بعض (ب آ).

والقول في بيان أن السالبة الجزئية ليست تنعكس <لا جزئية ولا كلية>[2] بالضرورة، إنّا إذا جعلنا مكان (آ) حيوان ومكان (بَ) إنسان، ثم ركبناهما سالبة جزئية فقلنا: ليس كل حيوان إنسانًا، كان هذا قولًا صادقًا، ولكن عكسهما سالبة جزئية وسالبة كلية جميعا كذب، وذلك أنه كذب أن يقال: أنه ليس ولا واحد من الناس حيوانًا، وكذب أيضا أن يقال: ليس كل انسان حيوانًا، ومتى تبيَّن لنا أن السالبة الجزئية ليست تنعكس في مادة واحدة، فقد صح

---

[1] ـ في ك: وهو.
[2] ـ في ك: إلى جزئية وكلية.

وثبت أنها لا تنعكس بالضرورة[1]، وإذا لم تنعكس بالضرورة لم يجز أن يُعد قانونًا منطقيًا يصلح النظر، وذلك أن القوانين المنطقية التي من هذا القبيل هي كلها ضرورية لا تنكسر في شيء من المواد[2].

تمت المنطقيات

[1] ـ أصل ذلك عند أرسطو في كتاب التحليلات الأولى من: منطق أرسطو، ج١، ص١٤٤: (فأما الموجبة الكلية فإنها تنعكس أيضا لا محالة، غير أنها لا تنعكس كهيئتها كلية، ولكن جزئية .. وأما السالبة منها فليس لها إنعكاس لا محالة، لأنه إن كان : بعض الحيوان ليس بإنسان، فليس يكون بعض الناس ليس بحيوان). وينظر: ابن سينا، الشفاء، القياس، ص٨٨، إذ يقول: (إن الكلية الموجبة هل تنعكس؟ وكيف تنعكس؟ أكلية موجبة أم جزئية؟ ... فنقول: إذا صدق قولنا كل ج ب فليس يلزم أن يكون كل ب ج. مثاله كل إنسان حيوان، وليس كل حيوان إنسان)، وعيون الحكمة، ص٥، إذ يقول: (الجزئية السالبة لا تنعكس، إذ ليس إذا لم يكن كل حيوان إنسانًا يجب أن لا يكون كل إنسان حيوانًا)، وينظر: بهمنيار، التحصيل، ص٩٠، إذ يقول: (ولبيان أن الموجبة الكلية تنعكس جزئية هو أنه إن لم يكن قولك في عكس كل (ج ب)، بعض (ب ج)، فنقيضه حق، وهو لا شيء من (ب ج)، فينعكس فيصير لا شيء من (ج ب) وقد كنا قلنا: كل (ج ب)، هذا خلف ... وأما السالبة الجزئية فإنها لا تنعكس، مثل أنه ليس بعض الناس بضحّاك بالفعل، وليس يلزم أن لا يكون شيء ممّا هو ضحّاك بالفعل إنسانًا).

[2] ـ نستنتج من ذلك إن الإشتقاق يصح في القوانين المنطقية إذا توفر الشرطان الآتيان: أ ـ أن تُقلَب الحدود في القضية المشتقة، فيصبح الموضوع محمولًا، والمحمول موضوعا. ب ـ أن يكون الإلزام بين القضيتين بالضرورة مع ثبوت الكيف. ينظر: ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، ص٩٣ـ٩٤.

الطبيعيات

جواب المسألة العاشرة:

ما معنى قوله: الطبيعة مبدأ الحركة والسكون؟

قد قام البرهان في الفلسفة الأولى على أن مبادئ موضوع علم الأمور الطبيعية الذي هو الجسم المحسوس من جهة وقوعه في التغير[1] أربعة اشياء[2] يتبعها

[1] ـ أصل هذا التعريف عند ارسطو، إذ يقول: الطبيعة مبدأ ما وسبب لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هو فيه أولا بالذات لا بطريق العرض. الطبيعة، ج١، ص٧٩، وعند الكندي، إبتداء حركة وسكون عن حركة، أو علّة أولية لكل متحرك وساكن، أو الشيء الذي جعله الله علّة وسببًا لجميع المتحركات والساكنات عن حركة. ينظر: رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، ضمن: الرسائل، ج١، ص١٦٥، ورسالة كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ضمن: الرسائل، ج١، ص١١١، ورسالة أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة، الرسائل، ج٢، ص٣٦. والفارابي، التعليقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ١٣٤٦هـ، ص٢٢ وص٢٣، و إحصاء العلوم، ص١١١، ورسالة الدعاوى القلبية، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ١٣٤٩هـ، ص٦، ورسالة عيون المسائل، ضمن: الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق: فردريك ديتريصي، ليدن، ١٨٩٠م ص٦، إذ يؤكد: أن موضوع العلم الطبيعي هو الجسم بما هو متحرك وساكن، فإن النظر في موضوع هذا الجسم هو الجسم المخصوص لا الجسم المطلق. وعند ابن سينا، الطبيعة مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض، الشفاء، السماع الطبيعي، تحقيق: سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٣،٧، وهو نفس ما جاء في إلهيات الشفاء، ج١، ص٤،وفي النجاة، ص١٣٥، فالعلم الطبيعي موضوع فيه ينظرون وفي لواحقه. وموضوعه الأجسام الموجودة، بما هي واقعة في التغير، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات، وفي عيون الحكمة، ص١٨، الطبيعة سبب على أنه مبدأ لحركة ما هي فيه ومبدأ لسكونه بالذات لا بالعرض، وفي التعليقات، ص١٧١، العلم الطبيعي له موضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن، وفي رسالة (في الأجرام العلوية)، ضمن: تسع رسائل، ص٢٩، إذ يقول: الطبيعي ينظر في الجسم القابل للحركة والسكون لا من جهة الموجود المطلق ولا من جهة الجوهرية المطلقة ولكن من جهة ما هو موجود شأنه كذا وكذا أعني قبول الحركة والتغير والسكون، أما بهمنيار فقد عرّف الطبيعة في التحصيل، ص٥٨٧، من خلال تبيانه لحال الجسم، فقال: إن لكل جسم طبيعة ومادة وصورة وأعراضًا، فطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تغيّره أو سكونه الذي يكون عن ذاته، وكان اللوكري قد أكّد هذا المعنى في ضمان الحق بضمان الصدق، ص١٢، بقوله: إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم، ولم يكن من جهة ما هو موجود، ولا من جهة ما هو جوهر، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه، أعني: الهيولى والصورة، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون، وهذا التعريف مأخوذ نصا من الهيات الشفاء، ج١، ص١٠.

[2] ـ أصل فكرة العلل الأربعة عند ارسطو، الطبيعة، ج١، ص١٠٠ـ١٠٢، إذ يقول: (العلل أربعة: ما عنه يكون الشيء ـ مثل النحاس للتمثال ـ ، وصورة التمثال، الشيء الذي منه التغيير ـ الفاعل ـ مثل الاب للابن ـ ، وما من أجله الشيء ـ الغاية مثل الصحة عن المشي)، وعند الكندي: كل علّة إما أن تكون عنصرًا، وإما صورة، وإما فاعلة، أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة، أعني ما=

خامس على سبيل العرض أحدها، الهيولى[1] الجاري مجرى الفضة من الخاتم. الثاني، الصورة[2] الجارية مجرى الصورة التي في الخاتم، أعني الصورة الخاتمية، وهذان هما مبدآن، وهما أجزاء من وجود الشيء، ويتبع هذين ثالث على سبيل العرض، وهو العدم[3] الجاري مجرى عدم صورة الخاتم في الفضة ليتمكن فيها

=من أجله كان الشيء. رسالة الفلسفة الأولى، الرسائل، ص١١١، وعند الفارابي: العلم الطبيعي يُعرِّف من كل جسم طبيعي مادتَه وصورتَه وفاعلَه والغاية التي لأجلها وجد ذلك الجسم. وإحصاء العلوم، ص١١٦، ورسالة تحصيل السعادة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ص٥، ورسالة الدعاوى القلبية، ص٣، وعند ابن سينا، السماع الطبيعي، ص٤٨، أن للجسم الطبيعي علة عنصرية وعلة فاعلية، وعلة صورية، وعلة غائية، وفي النجاة، ص١٣٨، المبادئ المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلاث: صور ومادة وعدم ... وسببان خارجيان أيضا بالذات، وهما الفاعل والغاية، وفي عيون الحكمة، ص١٨، أسباب الأشياء أربعة: مبدأ الحركة، مثل البنّاء للبيت، المادة، مثل الخشب والطين للبيت، الصورة، مثل هيئة البيت للبيت، الغاية، مثل الإستكنان للبيت، ويؤكد بهمنيار في التحصيل، ص٥١٩ :إن العلل صورة، وعنصر، وفاعل، وغاية ... ولا علة خارجة عن هذه العلل الأربعة، ولا يخرج اللوكري عن هذا المسار حين يؤكد في ضمان الحق بضمان الصدق، ص٢٠٧: والعلل صورة وعنصر وفاعل وغاية.

[1] ـ الهيولى عند أرسطو هي المادة الأولى مثل النحاس، والصورة شكل التمثال، والذي منهما الصنم بكليته، فالهيولى موضوع للتغيّرات ثابت. ينظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، مقالة الزاي ص٧٦٨، ومقالة الحاء ص١٠٢٩, وعند الكندي: قوة موضوعة لحمل الصور منفعلة. رسالة الحدود، ضمن: الرسائل، ص١٦٦، أما الفارابي فيسمّيها المادة، فيقول: المادة مبدأ وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط، وليست هي فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة. كتاب السياسة المدنية الملقب بمباديء الموجودات، تحقيق: فوزي متري نجار، ط١، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤م، ص٣٦، ورسالة جوابات لمسائل سُئِل عنها، ضمن: رسالتان فلسفيتان، تحقيق: جعفر آل ياسين، ط١، دار المناهل، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٠٧، ورسالة فلسفة أرسطو (ت: محسن مهدي)، ص٩٢. ويعرّفها ابن سينا: هي جوهر وجوده بالفعل، إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة تخصه إلا بمعنى القوة. رسالة الحدود، ضمن: تسع رسائل، ص٨٣ـ٨٤. وإلهيات الشفاء، ج١، ص٥٧، والنجاة، ص٩٨، وعيون الحكمة، ١٧، ورسالة في العشق (ت: أحمد أتس)، ص٨.

[2] ـ الصورة عند أرسطو: هي التي تُحمَل بذاتها على ذي الصورة من طريق ما هو، وهي التي تعرِّف ماهيتَه الجوهرية. ينظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، مقالة الحاء، ص٨٩٤، وعند الكندي، الشي الذي به الشيء ما هو. رسالة الحدود، ضمن: الرسائل، ص١٦٦، أما الفارابي فيعرّفها: هي التي بها يصير الجوهر المُتجسِّم جوهرًا بالفعل، وهي شكل السرير في السرير. السياسة المدنية، ص٨٣ـ٨٤، وعند ابن سينا: يقال صورة على الحقيقة التي تقوِّم النوع، وهو الموجود في شيء آخر، لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقًا له، ويصح قوام ما فيه دونه. رسالة الحدود، ضمن: تسع رسائل، ص٨٢ـ٨٣. والإلهيات من الشفاء، ج١، ص٧٦، ورسالة العشق (أتس)، ص٨.

[3] ـ العدم عند أرسطو: الذي ما ليس بموجود على الاطلاق، فإنه لا يوجد عدم مطلق كما يوجد وجود مطلق، بل عدم مضاف إذا كان العدم عدمًا لشيء. ينظر، مقالة الزاي، ضمن: ابن رشد، تفسير ما=

وجود هذه الصورة، والثالث، الفاعل الجاري مجرى الصانع من الخاتم، والرابع الغاية الجارية مجرى صلوح الخاتم للتختم به، والفاعل في الأشياء الطبيعية يقال له: الطبيعة، وهو عبارة عن كل مبدأ فاعلي لأمر من الامور الطبيعة، ويحدّون الطبيعة، أعني هذا المبدأ الفاعلي، بأنه مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات، ومعنى قولهم أول: أي لا واسطة بينه وبين التحريك، فإن النفس مبدأ أيضا لبعض حركات الاجسام، كحركة الإنماء والإحالة[1] ولكن باستخدام الطبائع والكيفيات، ومعنى قولهم ما هو فيه فرق بين الطبيعة والصناعة، وقولهم بالذات، يمكن أن يكون راجعا إلى الطبيعة، فيكون معناه أن الطبيعة تحرك ويستحيل أن لا تحرك إن لم يكن مانع، ويمكن ان يكون راجعا الى المتحرك، ويكون معناه أن الطبيعة محركة لما يتحرك عن ذاته[2] لا عن خارج.

=بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص٨٠١، ومقالة اللام، ج٣، ص١٤٣٨، وعند الكندي يأتي العدم بلفظ (الليس) مقابل (الأيس) الذي يعني الوجود: تأييس الأيسات عن ليس، هو فعل بيِّن أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علّة. ينظر: رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز، ضمن: الرسائل، ص١٨٢-١٨٣، وعند الفارابي: نقص في وجود الشيء، وأن يكون في وجوده محتاجًا إلى غيره، فهو أيضا نقص في الوجود، وهو كل ما له ضد، لأن كل ما له ضد فهو ناقص الوجود. ينظر: فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، ط١، دار المشرق، بيروت - المكتبة الزهراء، ايران، ١٩٧١م، ص٨٠،٧٨، وشرح العبارة، ضمن: منطقيات الفارابي، مج٢ (شرح النصوص)، ص١٥٣، وعند ابن سينا: الذي هو أحد المبادئ هو أن لا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه. رسالة الحدود، ضمن، تسع رسائل، ص٩٤، والنجاة، ص١٠١.

[1] - الحركة التي من كم إلى كم تسمّى حركة نمو وتخلخل إن كان إلى الزيادة، وتسمّى حركة ذبول أو تكاثف إن كان إلى النقصان. والحركة التي من كيف إلى كيف تسمّى استحالة مثل الإبيضاض والإسوِداد. ابن سينا، رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعِيات، ط١، مطبعة هندية، مصر، ١٩٠٨م، ص٥.

[2] - أصل هذه الفكرة عند أرسطو، الطبيعة، ج٢، ص٤٨٩، إذ يقول: كل ما يتغير فقد يتغير بعضه بطريق العرض .. وبعض الأشياء يتحرك لا بطريق العرض، ولا من قِبَل أن شيئا غيره عما منه يتحرك، بل من قِبَل أنه هو نفسه أولا يتحرك، وهذا هو المتحرك بذاته، ويؤكد ابن سينا هذا المعنى في طبيعيات الشفاء، ج١، ص٨٧، وعيون الحكمة، ص٢٩، والمباحثات، تحقيق: محسن بيدارفر، طهران، ٢٠١٥م، ص٥١٩، ورسالة الحدود، ضمن: تسع رسائل، ص٥٩

جواب المسالة الحادية عشر:

ما الطبيعة الكليّة؟

قد تقدم ذكرُ معنى الطبيعةِ وشرحِ حدّها، فنقول: إن الطبيعة قد تكون عامة، وقد تكون خاصة[1]، والطبيعة الخاصة هي ذات واحدة بالعدد يشير إليها العقل، ولا يجوز أن تُقال على كثيرين، والعامة هي أمر معقول يتناول ذوات كثيرة تشترك عند العقل في أنها مبادئ فاعلية، وتكون مقولا على كثيرين، وقد قام البرهان في الفلسفة على وجود هذين القسمين كليهما، فالطبيعة الكلية[2] هي

---

[1] ـ هذا المقال ملخص لتفصيل ممتاز يعرضه اللوكري في بيان الحق بضمان الصدق، ص١٥٤ فما بعد، تحت عنوان (الكلي والجزئي)، وينظر: هوامش الفصل للمحقق الفاضل الأستاذ ابراهيم ديباجي حيث المقارنات التفصيلية بين عبارات (بيان الحق) و(التحصيل) لبهمنيار ص٥٠٢ فما بعد، وإلهيات الشفاء، ج١، ص١٩٥ فما بعد.

[2] ـ أصل هذه الفكرة عند أرسطو في كتاب العبارة من: منطق أرسطو، ج١، ص١٠٥، إذ يقول: المعاني بعضها كلي وبعضها جزئي، وأعني بقولي كلي ما من شأنه أن يُحمل على أكثر من واحد، وأعني بقولي جزئي، ما ليس ذلك من شأنه، ومثال ذلك: أن قولنا إنسان من المعاني الكلية، وقولي زيد من الجزئيات، ويسير الكندي على هذا المنوال، فيقول: الأشياء كلية وجزئية، أعني بالكلي الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص، وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع. والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس، وأما االأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجودًا حسيًا، بل تحت قوة من قوى النفس التامة، أعني الإنسانية وهي المسماة العقل الإنساني. كتاب الفلسفة الأولى، ضمن: الرسائل، ص١٠٧. وعند الفارابي: الكليات العامة ما شأنها أن تُحمَل على أكثر من موضوع واحد، وذلك مثل المعنى المفهوم من قولنا: إنسان، فإنه يمكن أن يُحمَل على زيد وعلى عمرو وعلى غيرهما، والخاصة ما ليس من شأنها أن تُحمَل على أكثر من موضوع واحد، مثل قولنا: زيد وعمرو وهذا الفرس وهذا الحائط، فالمعاني الأولى تسمى الكلية والعامة والعامية والمشتركة والأعم، والمعاني الأُخر، تسمى الأشخاص والأخص والجزئية. ينظر: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص٥٨ـ٦١. وعند ابن سينا، إلهيات الشفاء، ج١، ص١٩٥، إذ يقول: كلي المعنى من جهة أنه مقول بالفعل على كثيرين، مثل الإنسان. وليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان وتكون بالفعل كلية، أي هي وحدها مشتركة للجميع، وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت في التصور الذهني، فالكلي من حيث هو كلي فليس موجودًا إلا في التصور. أما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثيرين كذات زيد فأنه مستحيل أن تتوهم إلا له وحده، وفي السماع الطبيعي من الشفاء، ج١، ص٨، يقول: الأمر الكلي إنما يثبت بأشخاصه ولا يكون شيئًا واحدًا موجودًا بعينه، وفي عيون الحكمة، ص٥٦ يقول: الكلي لا وجود له من حيث هو واحد بحسب الحد. ووجود الحد في النفس بأن يكون معنى معقول واحد بالعدد، وفي التعليقات، ص٦٤ يقول: المعنى الكلي لا وجود له إلا في الذهن، ولا يجوز أن يتخصص شخصًا واحدًا، ويكون موجودًا عامًا فأنه حينئذ لا يكون عامًا، وإذا وجد عينًا فأنه يكون قد=

العامة التي ذكرناها، وهي جارية مجرى الجنس من الثانية، وقد أكثرَ الطبقة الحَشَوية من المتفلسفين في ماهية الطبيعة الكلية، وكلامهم في ذلك لا يستحق النظر فيه، وإعادة الذكر له، والحق ما ذكرناه.

=تخصص وجوده بأحدٍ ما تحته، وأكد بهمنيار هذا المعنى في التحصيل، ص٤٩٩ـ٥٠٢ :المعنى الكلي بما هو طبيعة كالإنسان بما هو إنسان فقط بلا شرط آخر ... ووجود الكليات فهو أنها في النفس لا غير.

جواب[1] المسألة الثانية عشر:

حركـــات الكواكـــب[2] والأفـــلاك[3]، أيـــة حركـــة هـــي، أطبيعيـــة[4]، أم قسرية[5]، أم عقلية، أم نفسانية[6]،

---

[1] ـ هذه المقالـة موجودة تكـاد تكون نصًا تحت عنـوان (في أن حركـة السماء ليست بقسرية ولا عرضية ولا طبيعية بل المحرك القريب للسماء نفس، والأبعد عقل) في: بيان الحق بضمان الصدق، ص٣٣٣، وأصلها في: إلهيات الشفاء، ج٢، الفصل الثـاني من المقالـة التاسعة (في أن المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل، بل نفس، والمبدأ الأبعد عقل)، من ص٣٨١ إلى ص٣٨٣.

[2] ـ الكواكب: أجسام صلبة، قاتمة عمومًا، غير مشعّة، ولكنها تطلق من سطحها اشعاعًا هو الإشعاع الشمسي الساقط عليها والذي تمتص بعضه وتعكس بعضه الآخر الذي يتيح لنـا رؤيـة الكواكب من على سح الأرض. ينظر: سوزان محمد صرار، علم الفلك، ط١، مكتبـة المجتمع العربي، عمّان، ٢٠١١م، ص١٢. والكوكب هو جسم بسيط كروي، مكانـه الطبيعي في نفس الفلك، من شأنه أن ينير غير قابل للكون والفساد، متحرك على الوسط غير مشتمل عليه. ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن: تسع رسائل، ص٦٢.

[3] ـ الفلك: هو المدار الذي يسلكه جرم سماوي معيّن، فكل الكواكب السيارة تدور حول الشمس في مدارات إهليليجيـة, سوزان محمد صرار، علم الفلك، ص٩٩. وهو عنصر وذو صورة، ولـيس بأزلي. الكندي، رسالة الحدود، ضمن: الرسائل، ج١، ص١٦٩، والفلك جرم كامل في كل شيء إلا في وضعه وأينه، فيَدرك هذا النقصان فيه بالحركة .. وحركتُه كمالُه، لا بأنه يطلب كمالَـه. ولو كان كماله غير حركته لكان يقف عند وصوله إليه، فالحركة فيه كالثبات في المكان الطبيعي للأجسام المتحركة على الإستقامة ... والحركة الفلكية وإن كانت متجددة، فإنها واحدة بالإتصال والدوام، ومن هذه الجهة وعلى هذا الإعتبار تكون كالثابتة. الفارابي، رسالة التعليقات، ص١٥، وليس للفلك مبدأ حركـة مستقيمة، ولا ضد لصورته، ولا ضـد لحركتـه. رسالة الـدعاوى القلبيـة، ص٧. وهـو جوهر بسيط كروي، غير قابل للكون والفساد، متحرك بالطبع على الوسط غير مشتمل عليه. ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن: تسع رسائل، ص٦١. ويحيط به سطحان متوازيان مركزاهما واحد، ويسمّى الخارج منهما محدبًا والآخر مقعرًا. الخواجة نصير الدين الطوسي، التذكرة في علم الهيئـة، تحقيق: جميل رجب، مركز الميراث المكتوب، طهران، ٢٠١٥م، ص٥.

[4] ـ الحركة الطبيعية: مبدأ الحركة والسكون متى لم يكن من خارج أو عن إرادة سُمِّيت طبيعية. ينظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل، ص٦٠، وعند ابن سينا: الجسم لا يتحرك بذاته وذلك السبب إن كان محرِّكا على جهة واحدة على سبيل التسخير فتسمى طبيعية. ينظر: رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن: تسع رسائل، ص٣-٤، وعند بهمنيار: الحركة الطبيعية هي ما يصدر عن الجسم إذا خُلّي وطبعه. ينظر: التحصيل، ص٣٨٧.

[5] ـ الحركة القسرية: كل جسم متحرك فحركته إما من سبب من خارج فتسمى حركة قسرية. ابن سينا، رسالة في الطبيعيات، ضمن: تسع رسائل، ص٣، وعند بهمنيار: القسرية هي أن يُحَرَّك الجسم إلى خلاف ما يقتضيه طبعه كمن يحرك حجرا إلى فوق. التحصيل، ص٣٨٧.

[6] ـ الحركة النفسانية: تكون الحركات متساوية من غير إرادة وتسمى نفسًا نباتية، أو حركة مع إرادة أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيف ما كانت وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية. الفارابي، رسالة عيون المسائل، ضمن: الثمرة المرضية، ص٦٠، وعند ابن سينا: الجسم إن كان مُحَرَّكًا=

إرادية[1]، أو شوقية[2] على طريق التشبُّه[3]؟

فلنتكلم على واحدٍ واحدٍ من الأقسام المذكورة في السؤال، ليتضح الحق منها، فنقول: إن حركة الفلك لا يجوز أن تكون قسرية[4]، كما بين ذلك أرسطوطاليس في كتاب (السماء والعالم) فقال: إنها لو كانت قسرية لكانت لشيء آخر طبيعية، وكان ذلك الشيء إما المتحرك إلى الوسط كالماء والارض، وإما المتحرك إلى الفوق كالنار والهواء، والحركة القسرية ضد الطبيعية، فكان لتلك الحركة ضدان أحدهما الحركة المستقيمة التي تضادها، والثاني المستديرة[5] القسرية، ولكن القانون

=حركات شتى بإرادة أو غير إرادة أو مُحَرَّكًا حركة واحدة بإرادة فيسمى نفسًا. رسالة الطبيعيات، ضمن: تسع رسائل، ص٤.

[1] ـ الحركة الإرادية: كل ما يتحرك بمعنى في ذاته، ويشعر بها، فنحن نسمّيه إراديًا. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط٤، دار المعارف، ١٩٦٦م، ص٢١٩.

[2] ـ الحركة الشوقية: إن كل حركة إرادية فلها مبادئ مترتّبة، فالمبدأ القريب هو القوة المحرِّكة أي المباشرة لها، وهي في الحيوان تكون عضلة العضو، والذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع، والذي قبل الإجماع هو الشوق... ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع وتحقق الإجماع خدمته القوة المحرِّكة التي في الأعضاء .. بناء على أن لكل موجود حركة جِبلّية وتوجها غريزيًا إلى مُسبِّب الأسباب. ينظر: سميح دغيم، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٤م، ص٣٥٣.

[3] ـ إن الأجرام الطبيعية إنما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهًا به في أفعاله .. والنفوس الإلهية الملكية إنما تتحرك تحريكاتها وتفعل أفاعيلها تشبهًا به أيضًا .. فإذن الملك الأعظم رضاه لمن يتشبه به والملوك الفانية سخطها على من يتشبه بها، لأن ما يُرام التشبه من الملك الأعظم لا يؤتى على غايته، وما يُرام من التشبه من الملوك الفانية قد يؤتى على مبلغه. ابن سينا، رسالة في ماهية العشق (أتس)، ص٢٨ـ٢٩.

[4] ـ ينظر: الشفاء، السماع الطبيعي، ص٣٢٤، إذ يقول ابن سينا: إن الحركة التي بالقسر هي التي محركها خارج عن المتحرك بها وليس مقاضى طبعِه.

[5] ـ الحركة المستديرة والمستقيمة: كل حركة تكون في مكان، إما أن تكون حركة مستقيمة تنقسم إلى حركتين: من الوسط، وإلى الوسط، وإما أن تكون مستديرة حول الوسط، فكما أن الجرم مركب من ثلاثة أبعاد فكذلك كل حركة تتألف من ثلاثة أنواع. ارسطو، السماء والآثار العلوية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط١، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦١م، ص١٢٩ـ١٣٠. ويؤكد الفارابي هذا المعنى فيقول: الحركات المبسوطة الطبيعية ثلاثة أصناف: حركة من الوسط وحركة إلى الوسط، وهما صنفا الحركة المستقيمة، وحركة حول الوسط وهي المستديرة. الفارابي، رسالة الدعاوى القلبية، ص٦. ولابن النديم رأيا طريفا بهذا المعنى: وجُعِل الإعراب ثلاث حركات: الرفع والنصب=

الأعظم هو أن شيئًا واحدا يضاده شيء واحد[1]، وكذلك لو كانت هذه الحركة للسماء عرضية[2] لكانت طبيعية لجسم آخر بسيط، وليس يوجد جسم آخر بسيط غير هذه الأربعة المتحركة على الإستقامة، فوجب أن تكون الحركات المستقيمة عرضية لهذه وطبيعية للسماء، والمستديرة عرضية للسماء طبيعية لهذه، فلا يوجد شيء متحرك حركة طبيعية بل كلها عرضية خارجة عن الطبع[3]، فهذا القسم إذن محال، ونقول: أنها لا يجوز أن تكون طبيعية ايضًا، كما قد بَرهن على ذلك صاحب كتاب الشفاء، وقال: إن الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الإطلاق، والجسم على حاله الطبيعية، إذْ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع بحالة، والحالة التي تفارق ما بالطبع هي حالة غير طبيعية لامحالة،

=والخفض؛ لأن الحركات الطبيعية ثلاث حركات: حركة من الوسط كحركة النار، وحركة إلى الوسط كحركة الأرض، وحركة على الوسط كحركة الفلك، وهذا اتفاق طريف وتأويل ظريف. ينظر: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ص١٥.

[1] ـ بخصوص هذا القانون، يقول أرسطو: قد يوجد جرم بسيط إضطرارًا متحرك بطبيعته حركة مستديرة، وإنه قد يقع أن يتحرك بعض الأجرام حركة قسرية تكون فيه مع حركة شيء أخر مختلف عنه، لكنها لا تكون طبيعية من غير أن يمكن أن تكون لذلك الجرم بطبعه. وأن الحركة الطبيعية ضدٌ للحركة التي فيه، وفي القانون الأكبر أن يكون الواحد ضدًا للواحد، وأن الحركة المستديرة مبسوطة، وهذا الجرم المتحرك بهذه الحركة المستديرة إما أن يكون نارًا، وإما أن يكون ماءً، وإما أن يكون جرمًا أخر من الأجرام المجانسة للنار، فتكون حركته الطبيعية ضدًا للحركة المستديرة. وقد قلنا أن الواحد ضد الواحد، فتكون الحركة الآن التي إلى فوق ضدًا للحركة التي إلى أسفل، ولا تكون ضدًا للحركة المستديرة. ينظر: السماء والعالم، ص١٣١ـ١٣٢.

[2] ـ الحركة العَرَضية: ما يكون عَروضها للجسم بواسطة عَروضها لشيء آخر بالحقيقة كالجالس في السفينة، حركته عرضية له من حركة السفينة. الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٧٥. وللتفصيل في الحركة العرضية، ينظر: ابن سينا، السماع الطبيعي من الشفاء، ص٣٢٠ـ٣٢٣.

[3] ـ ينظر: ارسطو، في السماء والآثار العلوية، ص١٣٠ فما بعد، إذ يقول: كل جرم فيه بدء حركة طبيعية فقط، شبه النار والأرض وما كان من جنسهما. ولزيادة التوضيح فإن الحركة بالطبع: فهي لكل متحرك ولا يكون معه إرادة، فتكون حيث يكون جهة في الطبع ثلاثة اصناف من الحركات: واحدة حول الوسط (حركة الفلك المستديرة)، وأخرى عن الوسط (حركة النار إلى الأعلى)، وثالثة إلى الوسط (حركة الأرض أو الحجر إلى الأسفل). ينظر: ابن سينا، السماع الطبيعي من الشفاء، ص٣١٩، وما بين الأقواس من المحقق.

وظـاهر إن كـل حركـة تصـدر عـن طبـع فعـن حالـة غيـر طبيعيـة. ولـو كـان شيء مـن الحركـات مقتضـى طبيعتـه التـي لمـا كـان شـيء مـن الحركـات باطـل الـذات مـع بقـاء الطبيعـة، بـل الحركـة تقتضـيها الطبيعـة لوجـود حـال غيـر طبيعيـة أمـا فـي الكيـف، فكمـا إذا سـخن المـاء بالقسـر. وأمـا فـي الكـم فكمـا يـذبل البـدن ذبـولًا مرضـيًا، وأمـا فـي المكـان فكمـا إذا <إنتقلـت>[1] المـدرّة الـى حيـز الهـواء. وكـذلك إن كانـت الحركـة فـي مقولـة أخـرى. والعلّـة فـي تجـدد الحركـة بعـد الحركـة تجـدد الحـال الغيـر طبيعيـة وتقـدير البعـد عـن الغايـة، فـإذا كـان الأمـر علـى هـذا، فليسـت حركـة مسـتديرة عـن طبيعـة، وإلا كانـت عـن حالـة غيـر طبيعيـة الـى حالـة طبيعيـة، إذا وصـلت اليهـا سـكنت، ولـم يجـز أن يكـون فيهـا بعينهـا قصـد الـى تلـك الحالـة الطبيعيـة، لأن الطبيعـة ليسـت تفعـل بإختيـار، بـل علـى سـبيل التسـخير وسـبيل مـا يلزمهـا بالـذات. فـإن كانـت الطبيعـة تحـرك علـى الاسـتدارة فهـي تحـرك لامحالـة، أمـا عـن أمـر غيـر طبيعـي، أو عـن وضـع غيـر طبيعـي هربـا طبيعيـا عنـه، وكـل هـرب طبيعـي عـن شـيء فمحـال أن يكـون هـو بعينـه قصـدًا طبيعيًـا إليـه. والحركـة المسـتديرة تفـارق كـل نقطـة وتتركهـا، وتقصـدها بعينهـا فليسـت إذن الحركـة المسـتديرة طبيعيـة، إلا إنهـا قـد تكـون بـالطبع، أي لـيس وجودهـا فـي جسـم مـا مخالفـا لمقتضـى طبيعـة اخـرى لجسـم مـا، فـإن الشـيء المحـرك لهـا وإن لـم يكـن قـوة طبيعيـة كأنـه شـيء طبيعـي لـذلك الجسـم غيـر غريـب عنـه[2]، وقـد ذكـر بطليمـوس[1] هـذا المعنـى فـي الكلمـة

---

[1] - في ك: نقلت.

[2] - هذه المعاني موجودة في الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص٣٠٢-٣٠٣.

الرابعة من كتاب (الثمرة)[2] فقال: وإذا طلب المختار والأفضل ولزمه، لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق، وفسر ذلك ابو العباس احمد بن علي الأصفهاني رحمه الله فقال: أراد بذلك الفلك الحي الناطق عند الفلاسفة الذي يختار أبدا بقوة النفس الناطقة التي فيه، وأمّنَه مع ذلك من التغايير والإستحالات لزوم النظام الذي هو أفضل الأفعال، وبه قوام العالم كأنه مطبوع على ذلك، لا فرق بين اختياره وطبعه <فيه>[3]، ثم أكد صاحب <كتاب>[4] الشفاء . روَّح الله رمسه وقدَّس نفسه وزاده بيانًا وقال: إن كل قوة فإنما تحرك بتوسط المَيل[5]، والمَيل هو الذي يُحسُّ في الجسم المتحرك، وإن سكن قسًرا أحسَّ ذلك المَيلِ فيه مقاوما للمُسكِّن طلبا للحركة، فهو غير الحركة وغير القوة المحركة، لأن

---

[1] ـ بطليموس: هو صاحب كتاب المجسطي، إمام في الرياضة، كامل فاضل من علماء اليونان في أيام أندرياسيوس، وفي أيام أنطميوس من ملوك الروم، وإليه انتهى علم حركات النجوم ومعرفة أسرار الفلك، وعنده اجتمع ما كان متفرقًا من هذه الصناعة بأيدي اليونان والروم وغيرهم، وبه إنتظم شتيتها وتجلى غامضها، وما أعلم أحدا تعرض لتأليف مثل كتابه المعروف بالمجسطي. توفي قرب الاسكندرية نحو ١٥٠ بعد الميلاد، يقوم نظامه الفلكي على أساس أن الأرض ثابتة وأن الأفلاك تدور حولها. ينظر: ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ص٣٧٤ـ٣٧٥. وابن القفطي، تاريخ الحكماء، ص٩٤ـ٩٥.

[2] ـ الثمرة: كتاب الَّفه بطليموس لتلميذه سورس بعدما صنَّف له كتبًا أخرى في الأحكام النجومية وجمع زبدتها ونتائجها أخيرا في هذا الكتاب الذي يُعد ثمرة لما اشتملت عليه تلك الكتب. ترجمه الخواجة نصير الدين الطوسي مع زيادات وفوائد من الخواجة نفسه الذي ذكر في شرحه أنه ظفر بشرحين للثمرة، أحدهما شرح احمد بن يوسف المقري، وثانيهما شرح أبي العباس احمد بن علي الأصفهاني الكاتب. ينظر: آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٥، ص١٣، و ج١٣، ص١٧٢. ويرى كرلونلّينو أن كتاب الثمرة منسوب إلى بطليموس زورا؛ لأنه يحتوي على بعض أقوال تخالف ما أوضحه بطليموس في المجسطي والمقالات الأربع. ينظر كتابه: علم الفلك ـ تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، ط٢، الدار العربية للكتاب، القاهرة ـ دار أوراق شرقية، بيروت، ١٩٩٣م، ص٢١٩.

[3] ـ غير موجودة في ك.

[4] ـ غير موجودة في ك.

[5] ـ المَيل: (هو كيفية يكون بها الجسم مدافعًا لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما). ينظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن: تسع رسائل، ص٦٥.

القوة المحركة تكون موجودة عند إتمامها الحركة ولا يكون المَيلُ موجودًا، فهكذا أيضًا الحركة الأولى[1]، فإن <محركها>[2] لايزال يحدث في جسمها مَيلا بعد مَيل، وذلك المَيل لا يمتنع أن يسمى طبيعة؛ لأنه ليس بنفس، ولا من خارج، ولا له إرادة وإختيار، ولا يمكنه أن لا يحرك، أو يحرك الى غير جهة محدودة، ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم القريب، فإن سَمّيت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: أن الفلك يتحرك بالطبيعة إلا أن الطبيعة فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس، فقد بان أن الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة ولا قسًرا، فهي إذن عن إرادة لامحالة، ونقول: أنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريبة قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة، لأن الحركة معنى متجدد النِسب، فكل شطر منه لا ثبات له، ولا يجوز أن يكون معنى ثابت وحده البتة، أعني عن إرادة كلية عقلية، لأن الإرادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب أن يتعين

---

[1] ـ أرسطو لا يقول بالحركة الأولى تبعا لمذهبه في قِدَم العالَم، فلا حركة للمحرِّك أو المتحرِّك؛ لأنه ليس للحركة حركة، ولا للتكوّن تكوّن، ولا ـ بالجملة ـ للتغيّر تغيّر. الطبيعة، المقالة الخامسة، ج١، ص٥١٣، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يوجد الكائن الأخير. ابن رشد، السماع الطبيعي، ضمن: مجموع الرسائل، ط١، حيدر آباد الدكن، ١٩٤٧م، ص٥١٤. هنا فارق الكندي والفارابي وابن سينا أرسطو، ورافقوا بطليموس في قوله: لكل حركة مبدأ، والمتحرك إن لم يفارقه مبدؤه بالوضع قيل أنه يتحرك بنفسه، وإن فارقه نُسِبَ التحرك إليه والتحريك إلى ما فيه مبدؤه. ينظر: نصير الدين الطوسي، كتاب التذكرة في علم الهيئة، الفقرة الخامسة من الفصل الثاني: (في ذكر ما يحتاج هذا العلم إلى تسليمه من الطبيعيات)، ص٦. وقال الكندي: قد ثبُتَ أن الحركة على الوسط للجرم الأقصى، وإنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له، فلا ديمومة لحركة، والفلك حركته في موضعه أيام مدته. رسالة في الإبانة عن إن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الأربعة، ضمن الرسائل: ج٢، ص٤٥، وقال الفارابي: نفوس الأجسام السماوية، بها تتجوهر الأجسام السماوية، وعنها تتحرك دَورًا. السياسة المدنية، ص٣٣ـ٢٤.

[2] ـ في ك: الحركة.

منها هذه الحركة دون تلك، فإنها إن كانت بذاتها علّة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علة لهذه الحركة بسبب قَبلها أو بَعدها معدوم كان المعدوم موجبا لموجود والمعدوم لا يكون موجبا لموجود إن كان قد يكون الإعدام علّة الإعدام، فأما أن يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن، وان كانت العلّة لأمور تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت، فإن كان تجددًا طبيعيًا لزم المحال الذي قدمناه، وإن كان إراديا بحسب تصورات متجددة فهو الذي نريده، ومع هذا كلّه فإن العقل لا يمكنه أن يفرض هذا الإنتقال إلا مشاركًا للتخيل والحس. لا يمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة فأجزاء الانتقال فيما نعقله دائرة معًا، فإذن على الإجمال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة، وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضًا قوة عقلية تعقل هذا الإنتقال العقلي بعد إستنادها إلى تخيل، فإذا كان الأمر على هذا فالفلك متحرك بالنفس[1]، والنفس مبدأ قريب للحركة، وتلك النفس متجددة التصور والإرادة وهي متوهَّمة[2]، أي: لها إدراك التغيرات والحركات، وإرادة لأمور جزئية بأعيانها، وهي كمال جسم الفلك وصورته، ولو لم تكن هكذا بل كانت قائمة بنفسها من كل وجه كانت عقلاً محضًا لا يتغير ولا ينتقل، فقد بانَ أن حركة الفلك نفسانية إرادية

---

[1] ـ جوهر الفلك لا تدخل عليه الحركة، وإنما الحركة طارئة عليه، فقد تُحَقِّق جوهره، ولذلك قُيل: الفلك ليس في الحركة والزمان، بل مع الحركة والزمان. الفارابي، رسالة التعليقات، ص٢١.

[2] ـ الوهم والحس الباطن لا يَدرُك المعنى صِرفًا، بل خلطًا، ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس. ابن سينا، رسالة في القوى الإنسانية وادراكاتها، ضمن: تسع رسائل، ص٦٣، ويضيف ابن سينا في التعليقات، ص١٠٦: الوضع المطلوب في الحركة لا وجود له إلا متوهمًا، فإنه إن لم يكن الوهم مؤثرا في تلك الحركة كان سواءٌ وجوده وعدمه.

لازمة النظام، والشوقية والإرادية واحدة[1]، فإن إرادة النفس هي تشوقها الى العقل[2]، وتشبهها به، والعقل هو المحرك الأبعد للفلك[3]، كما شُرِح ذلك وبُرهِن عليه في الفلسفة الأولى.

[1] - ينظر: ابن سينا، التعليقات، ص١٠٥، إذ يقول: معين الحركة إما طبيعيًا وإما إراديًا، والطبيعي قد بطل، فبقي أن يكون إراديًا، والمباحثات، ص٣٠٥ إذ يقول: إن الحركة السماوية إرادية، وأن تلك الإرادة ليست لنفس الحركة بل لغاية، والاشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص٤٣٩ـ٤٤٠، إذ يقول: حركة الجسم الأول بالإرادة، ليست لنفس الحركة، لأنها ليست من الكمالات الحسية، ولا العقلية، وإنما تطلب لغيرها .. وتلك إرادة عقلية، وينظر: بهمنيار، التحصيل، ص٦٤١، إذ يقول: إن الحركة الفلكية إرادية، وكل حركة إرادية فلها محرك مُريد، وكل محرك مُريد فإنه يسبق تحريكَه شوقٌ، وكل شوق فإنه يسبقه تصور، فالحركة المستديرة يسبقها تصور، وكل تصور فإما كلي وإما جزئي. والكلي لا يصدر عنه حركة جزئية والحركات الفلكية جزئية، وكل جزئي حادث، فإذن تصدر عن تصورات متجددة جزئية، وكل تصور متجدد وجزئي حادث فإنه يخرج فيه المُتصَور من القوة إلى الفعل، وكل ما يخرج الشيء فيه من القوة إلى الفعل فإنه سبب يخرجه من القوة فيه إلى الفعل، وكل سبب يخرج الشيء من القوة إلى الفعل فهو أمر مفارق غير جسماني.

[2] - عند أفلوطين أنّ حركة جميع الأشياء من الأول - وهو العلّة الأولى، وعلّة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع – منه وبسببه، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع من الشوق والنزوع. ينظر: أثولوجيا أفلوطين، ضمن أفلوطين عند العرب، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص٦، وعند الفارابي حركة نفسانية لا إرادية، شوقًا وتشبهًا بالمعشوق الأول. ينظر: عيون المسائل، ضمن: الثمرة المرضية، ٦٢، وينظر: ابن سينا التعليقات، ص١٠١، إذ يقول: الحركات المختلفة في الفلك، كل واحدة تابعة لغرض عقلي والتشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه شوقا إليه.

[3] - الحركة الدائمة لابد لها من محرك مفارق، فإثبات النفوس السماوية بثلاثة براهين: الأول، الحركة الطبيعية تصدر عنها عند حالة غير طبيعية، فهي مؤدية إلى حالة طبيعية أي السكون وذلك عند ارتفاع الحالة الغير الطبيعية، ولا يصح في الحركة المستديرة السكون. الثاني، الحركة الطبيعية تطلب أمرًا تسكن عنده وذلك على أقرب الطرق، فهي إذن مستقيمة. الثالث، الطبيعة لا تقتضي مهروبًا عنها مطلوبًا، ولا تهرب عن مطلوباتها، المستديرة بخلافها، فهي إذن غير طبيعية، فهي نفسانية إختيارية. ينظر: الفارابي، رسالة في اثبات المفارقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ص٦-٧.

جواب المسالة الثالثة عشر:

لِمَ لا يجوز أن تكون نفس الإنسان متولدة عن المزاج ونحن نرى الأفعال الإنسانية تتغير بتغير المزاج[1]؟

اما الدليل على إثبات النفس، وجودها وجوهريتها، فكتب الفلسفة ناطقة به[2] ونحن مستغنون عن إعادة ذلك في هذا الموضع لما بُسط ذلك في تلك الكتب، وأما لِمَ لا يجوز أن تكون متولدة عن المزاج[3] المتغير في كل لحظة، غير ثابت على حال واحدة، فلو كانت النفس مزاجية لما كان للإعتقادات والإرادات والعلوم الحقيقية ثبات على حال واحدة[4]، وهذه النكتة هي التي لا

---

[1] ـ كأنني بالفارابي قد استشرف هذا السؤال فأجاب: حقيقة المزاج أن تستحيل الإسطقسات في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها الأصلية متفاعلة فيها حتى يكتسب كيفية متوسطة، فإنه إذا اشتدت الكيفية في اسطقس أدى إلى فساد الصورة، وحدث استعداد تام لمادة صورة أخرى، فهناك توجد عن المبادئ الصورة التي إستعد لها، وأن حكمة الصانع هي البالغة، إذ قد كوّن أصولًا ثم خلق منها أمزجة شتى، وأعدّ كل مزاج لنوع ما، وجعل إخراج الأمزجة عن الاعتدال لإخراج الأنواع عن الكمال، وجعل أقربها من الإعتدال مزاج الإنسان ليستعد لقبول نفسه الناطقة. الدعاوى القلبية، ص٩، ورسالة عيون المسائل، ضمن: الثمرة المرضية، ص٦٣.

[2] ـ يراجع كتاب النفس من الشفاء (قنواتي)، ص١٣ فما بعد، ففيه تفصيل واف لهذه المسألة، والتحصيل لبهمنيار، ص٧٢٣ فما بعد.

[3] ـ ابن سينا يبطل أن تكون النفس مزاجًا، فإن قيل: أن المشعور به هو المزاج، فالجواب: أن المزاج لا يُدرَك إلا بالإنفعال والمنفعل عنه غير المنفعل. ينظر، النفس من الشفاء، تحقيق: حسن زادة الآملي، ط٥، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ٢٠١٦م، ص٢٦، والعبارة من (فإن قيل) إلى (غير المنفعل) غير موجودة في الطبعة المصرية من الكتاب، تحقيق، جورج قنواتي و سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م، ،ص١٣، والمحقق الآملي يؤكد (أن العبارة موجودة في نسختين مخطوطتين من الكتاب في ايران لم تتوفرا لقنواتي و زايد آنذاك، ينظر: هامش١ ص٢٦. وابن سينا يقول في نهاية الفصل الثاني (أما الذين جعلوا النفس مزاجًا فقد عُلِمَ مما سلف بطلان هذا القول) ص٣٧-٣٨ من طبعة الآملي، و ص٢١ من الطبعة المصرية، وليس هناك ما ينطبق عليه: (مما سلف) غير الدليل أعلاه)، و النجاة، ص٦٩ :النفس ليس بمزاج فإنه إذا تغير عن صحته واعتداله فإنه لا يحسُّ بتغير وهو غير باق على صحته، بل قد تغير، فيجب أن يكون المدرك لتغيره شيء ثابت هو النفس الذي هو كماله.

[4] ـ فالمزاج يتغير بحسب الحاجة إلى إختلاف يقع فيه ليصير حاملًا لقوى مختلفة .. ولو كان المزاج واحدًا لكانت القوى المستقرة في الروح واحدة ولأفعالها واحدة. ابن سينا، النفس من الشفاء (قنواتي)، ص٣٣٤، ويؤكد بهمنيار في التحصيل هذا المعنى، قائلا: إن المزاج يقبل الإشتداد والتنقّص، وليس يقبل القوى النفسانية ولا النفس الإشتداد والتنقص، فهي إذن غير المزاج،=

منجا للطبيعيين الذين ينكرون أمر النفس من إلتزامها، وأما التشكّك المذكور من حيث تغيّر الأفعال النفسانية بسبب تغير المزاج[1]، فسهل إنحلاله على من أحاط علمًا بأنَّ قوى الإنسان كلها الحيوانية والمدركة خوادم النفس، وهي بمنزلة الآلات، فإذا فُقِدَ خادمٌ من الجملة، أو آلةٌ من الآلات، حدث بسبب ذلك خلل< في[2] أفعال النفس، والدليل على ذلك أنه إذا صَلُحَ حال الخوادمِ عادت أفعال النفس إلى حالتها< الأولى>[3].

=ويفصّل اللوكري في مسألة أن النفس ليست المزاج من ص١٤٠ فما بعد من بيان الحق بضمان الصدق.

[1] ـ يفصل ابن سينا هذا الموضوع في المباحثات، ص٢٣ تحت عنوان (وحدة الشخص مع تغير المزاج).

[2] ـ في ك: من.

[3] ـ غير موجودة في ك.

جواب المسالة الرابعة عشر:

لكل حادث مبدأ مادي[١] والنفس حادثة فما مادتها؟

إن أريد بالمادةِ المادةُ الجسمانية ، أو ما يجري مجراها، يكون ذلك مُحالا؛ لأنه قد قام البرهان على أن النفس غير مادية، وأما على وجه اخر سوى ذلك، فيجوز أن يسمى الفيض السماوي المتصل الى ما تحت فلك القمر، البادي فيه مادة على طريق الاستعارة، لا على أنه شيء يشبه المواد الجسمانية، والنفس كما قام البرهان عليه في كتب الحكمة متولدة حادثة[٢]، فهذا الفيض الذي ذكرناه لها بمنزلة المادة الجسمانية للأجسام ومنها تستمد، وكل واحدة من النفوس تحدث <عند>[٣] حدوث مادة بدنية صالحة لإشغالها إياها، ويكون البدن الحادث آلة لها، ويكون في جوهر النفس الحادثة مع ذلك البدن هيئة نزاع طبيعي إلى الإشتغال[٤] به واستعماله والاهتمام بأحواله، يصرفها عن كل الاجسام غيره. ونقول: كل كائن بعد ما لم يكن، بعدية بالزمان، فإنه

١ - الفارابي يرى أن المادة تقال بإعتبارات مختلفة، فالجسم من جهة قبوله لصورة أو أكثر يسمّى (هيولى)، فما منزلته الخشب هو المادة والهيولى. ينظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢٧، ومن جهة أنه يوجد شيئًا ما وأن لا يوجد ذلك الشيء، تسمّى المادة هنا (إسطقسًا)، إذْ إنّه أصغر أجزاء المركب. ينظر: الدعاوى القلبية، ص٥، أما من جهة تركيبه فيسمّى (عنصرًا). ينظر: ما ينبغي أن تكون عليه الفلسفة، ص١٧، أما المادة الأولى فهي بالقوة (جميع الجواهر التي تحت السماء). ينظر: مبادئ الفلسفة الأولى، ص٥٤ وتحصيل السعادة، ص٥٢.

٢ ـ النفس عند ابن سينا تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها. النجاة، ص٢٢٢، و أحوال النفس ـ رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق: احمد فؤاد الأهواني، ط١، مطبعة عيسى البابي الجلبي، القاهرة، ١٩٥٢م، ص٩٧.

٣ ـ غير موجودة في ك.

٤ ـ دليل ابن سينا على علاقة الإشتغال تلك: إنك إذا استشعرت جانب الله عزّ وجلّ، وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك. الاشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص٣٥٨.

يسبقه مادة، والنفس من هذا القبيل، لكن بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها، فالأول كالصور الجسمانية، والثاني كالنفس الإنسانية، وليس يتبين من هذا الذي قلنا أن النفس الإنسانية ليس وجودها في المادة بل مع المادة، بل إنما يتبين ذلك بالبراهين التي تُذكر في كتاب (النفس)، فيُعلم أن النفس الحادثة لابد لها من أن تتقدمها مادة، وأنها غير موجودة في المادة، فيعلم أن أقسام إمكان الوجود منها ما يكون على الوجه الأول، ومنها ما يكون على الوجه الثاني، والمادة هي المرجِّحة لوجود النفس على لا وجودها، اذ كل ما هو ممكن فإن قوته على الوجود وعلى العدم سواء، فيجب أن يكون هناك سبب مرجِّح، لا يكون مائلا إلى أحد الطرفين، فيتبين من هذا أن المادة علَّة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير[1]، فعلى هذا الوجه تكون مادة النفس البدن[2].

[1] ـ لا يجوز أن يقال: أن التعلّق بين النفس والبدن على نحوٍ يوجب أن يكون الجسم متقدما تقدّم العليّة بالذات على النفس. وأصل ذلك أن لابد لكل كائن بعدما لم يكن من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله، أو تهيؤ ونسبة إليه، ولأنه لو كان يجوز أيضا أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بها تُستَكمل وتَفعل، لكانت معطّلة الوجود، ولا شيء مُعطّل في الطبيعة. ابن سينا، النجاة، ص١٨٦. وينظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق: سليمان دنيا، ط١، دار الفكر العربي، ١٩٤٩م، ص٩٨.

[2] ـ النفس الإنسانية جوهرة قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل هي مفارقة، وانما احتاجت لهذا البدن لأن إمكان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن، وإحتاجت أيضا إلى البدن لتنال به بعض إستكمالها .. ولو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن. ينظر: ابن سينا، التعليقات، ص١٧٦.

لكن مادة سكون، وتحدث النفس معها[1] لا فيها ومنها[2].

كما تحدث سائر الصور التي هي جسمانية ومنطبعة في موادها[3].

[1] ـ المقصود ب (مع) هنا: على وفق التصور السينوي: كل متعلق بشيء نوعًا من التعلق، فأما أن يكون في تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود، وأما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، وأما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان. النجاة، ص٢٢٣، و أحوال النفس (الأهواني)، ص٩٩، ولقد اختار ابن سينا سبيل المساوقة والتكافؤ في الوجود بين النفس والبدن.

[2] ـ إذ أن النفس لو كانت قائمة في المادة لكانت تضعف بضعف المادة ضرورة، وكانت الشيخوخة في جميع أحوال القوة النطقية كما توهِن القوة الحسية والحركية القائمة في المادة، لكن في كثير من المشايخ، بل في أكثرهم إنما تشتد القوة العقلية عند ضعف البدن بعد الأربعين، وهو منتهى قوة البدن، ولاسيما عند الستين وقد أخذ البدن في الضعف، فليست القوة النطقية قائمة في البدن. ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص١٤١.

[3] ـ جواب اللوكري أعلاه موجود بتصرف بسيط في ص٤٤ـ٤٥ من بيان الحق بضمان الصدق، حيث يفصِّل اللوكري هذا الموضوع في الفصل الثالث والعشرين منه شرحًا متوسعا لآراء ابن سينا في النفس من الشفاء، ص١٣ فما بعد، والنجاة، ص٢٢٢ـ٢٢٣، تلك الآراء التي وردت ـ ايضا ـ بتفصيل عند بهمنيار في التحصيل، ص٧٢٣، فما بعد.

جواب المسألة الخامسة عشر:

ما الفرق بين الإدراك[1] النفساني والإدراك العقلي؟

الفرق بين الإدراك النفساني والإدراك العقلي أن المدركات النفسانية لا تكون مجردة عن المواد غاية التجريد، تكون قريبة الرتبة من انطباعها في الحواس والقوة الخيالية، وأما المدركات العقلية فتكون منتزعة عن المواد، وهي مجردة عن العلائق الجسمانية، ومن خواص العقل أنه يدرك ما يدركه في لا زمان، فإذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر، أدرك معهن الزمان أيضا في آن، فليس يَدرك في زمان، وأما تركيبه القياس والحد فيكون في زمان إلا أن صورة النتيجة والمحدود تكون دفعة، وهذه كلها من خواص الإدراكات العقلية، والإدراك النفساني ليس كذلك[2].

---

[1] ـ كل إدراك فأنه إما أن يكون لشيء خاص كزيد، أو لشيء عام كالإنسان، والعام لا تقع عليه رؤية ولا يصك بحاسة. الفارابي، كتاب الفصوص، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ص١٨. والإدراك: هو حصول صورة المدرَك في ذات المدرِك، أو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك، والإدراك بالحواس يقترن بفعل وإنفعال، فالحس ينالهَ من حيث هو مغمور في العوارض التيَ تلحقه بسبب المادة التي خلِق منها لا يجرده عنها، أما المعقول من الشيء فهو وجوده المجرد من ذلك الشيء، فمعقولية الشيء هي بعينها وجوده المجرد عن المادة وعلائقها، فمشاهدة زيد المشخص بصفاته الظاهرة إدراك بالحواس، أما حينما يكون زيد معقولا بمعنى الإنسان الموجود أيضا لغيره، فذلك هو الإدراك العقلي. ينظر: ابن سينا، التعليقات، ص٦٠، ٦٩، والإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص٣٥٩ـ٣٧٠ والنجاة، ص٣٢٨.

[2] ــ للتفصيل ينظر: النفس من الشفاء، ص٧٨، وعيون الحكمة، ص٤١ فما بعد، والاشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص٣٥٩ــ٣٦٦، وبهمنيار، التحصيل، ص٧٤٠، ويقارن: الفارابي، التعليقات، ضمن: الرسائل، ص٣، إذ يقول: (الإدراك إنما للنفس وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء، وليس للمحسوس إلا الإنفعال، والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية، فيكون الشيء غير محسوس ولا يُدْرَك). ويُجمِل الدكتور جعفر آل ياسين الموضوع ب: الإدراك درجتان: حسي تتمثله صور المحسوسات المنتزعة عند انطباعها في الحس، وعقلي تتمثله صور المعقولات ولا تحتاج صوره إلى الانتزاع، من حيث أن الإدراك معنى واحد يتباين حسب إضافته إلى الحس أو العقل، ويشترك في تلك الدرجتين قوى الإحساس الأخرى كالتخيل والتوهم والتعقل. ينظر كتابه: فيلسوف عالم، ط١، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٤، ص٢٠٧.

جواب المسألة السادسة عشر:

ما سبب إختلاف ألوان الكواكب وطبائعها وجواهرها واحد؟

الكلام في هذا الموضع مجال ضيق؛ لأن هذا البحث خاصة من بين المباحث الطبيعية، كلام القدماء فيه قليل، ولم يبلغنا عن أحدٍ من المتقدمين فيه كلام شاف[1]، وقد تكلم فيه المتأخرون وكلامهم في ذلك على طريق الأولى الأشبه، وقريب من الظن، قال صاحب كتاب (الشفاء) روّح الله رمسه وقدس نفسه: أنه يشبه أن يكون لكل كوكب مع الضوء المشرق منه لون خاص بحسب ذلك، يختلف أيضا الضوء المحسوس لها فيوَجِّه إشراق بعضها إلى الحمرة، وبعضها إلى الرصاصية، وبعضها إلى الخضرة، فكأن الشعاع والنور لا يكون الا في جرم له خاصية لون، فإن النار إنما يشرق دخانها وهو ذو لون ما، ويختلف المرئي من اللهيب بإختلاف اللون الذي يخالطه النور الناري،

[1] ـ حقا وصدقا ما قاله اللوكري هنا، فبعد جهد جهيد في البحث لم أجد سوى نصّين بهذا الخصوص، وهما: (ألوان الكواكب الخمرية أو القرمزية وغيرها من الألوان الظاهرة عند طلوعها وغروبها في شدّة الحر إذا حال بخار أو دخان بين أبصارنا وبينها، وقد يعرض ذلك في الصحو في الليل والنهار ولكنه لا يُرى بالنهار من أجل ضياء الشمس. وأكثر الألوان التي تُرى بالليل تُرى خمرية لظلمة الليل). أرسطو، السماء والآثار العلوية، ص٢١.والنص الأخر: (الألوان تحدث في الأجسام التي هي تحت الكون والفساد، وليس للأجسام العالية ألوان). الفارابي، رسالة جوابات لمسائل سُئِل عنها، ضمن: رسالتان فلسفيتان (جعفر آل ياسين)، ص٧٩. وهناك إشارة لطيفة للفخر الرازي المتوفي سنة ٦٠٤هـ: (إنَّ الكوكب الأسفل إذا مرَّ بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى، فإنهما يُبصران ككوكب واحد، ويتميز الساتر عن المستور بلونه الغالِب، كصُفرَة عطارد، وبياض الزهرة، وحمرة المريخ، ودُرّية المشتري، وكُمُودَة زحل). التفسير الكبير، ط١، دار الفكر، ١٩٨١م، ص١٩٩. وهناك أيضًا بيت شعري لعبد الله بن رواحة، وجدته في ج١ من الكامل في التاريخ لابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥م، ص٦٨٠:

ومعترك ضنك برى الموت وسطه ... مشينا له مشي الجمال المصاعب
برجل ترى الماذي فوق جلودهم ... وبيضًا نقيًا مثل لون الكواكب

وليس هذا شيئًا أجزم به جزمًا[1]، وقال منصور بن طلحة الظاهري[2] في كتاب (الإبانة عن الفلك): أن الوان الكواكب تختلف لأسباب، منها المدارات التي تقطعها الكواكب، فإن الكواكب التي على مدار يقرب من وسط الكرة تكون قطعة الهواء أصفى، فيكون ذلك معينا على زيادة إشراقه، والكواكب التي تكون على مدار يلي أحد القطبين بالضد من ذلك، ومنها وقوع أجرام صغار من الأجرام السماوية تحت الكوكب، كما سنذكره بعد عند محو القمر، فإذا اعتبرت هذه الوجوه كلها تبينت منها علّة إختلاف ألوان الكواكب[3].

---

[1] ـ النص موجود في الشفاء، السماء والعالم، تحقيق، محمود قاسم، ط٢، دار الكاتب العربي، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٤٤، وفي ص٣٨ من الكتاب يقول ابن سينا: إن الكواكب كثيرا ما يظن أنها تقتبس النور من الشمس. وأنا أحسب أنها مضيئة بأنفسها وإلا لتبدل شكل الضوء المقتبس فيها بحسب الأوضاع.

[2] ـ منصور بن طلحة بن طاهر بن الحسين، له كتب مشهورة منها كتاب المؤنس في الموسيقى قرأه الكندي فقال هو مؤنس كما سمّاه صاحبه، وكتاب الإبانة عن أفعال الفلك وكتاب الوجود وكتاب رسالة في العدد والمعدودات وكتاب الدليل والاستدلال، ينظر: الفهرست لابن النديم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب.ت، ص١٧٠.

[3] ـ التعليل العلمي المعاصر لأختلاف ألوان الكواكب بالنسبة للناظر من الأرض: بما أنّ لون الضوء في الطبيعة يعتمد على تردد الإشعاع الذي يصل حاسة البصر، أو على طوله الموجي، فإنّ الأجرام السماوية ذات الدرجات الحرارية المختلفة لابدّ أن تشعّ لونًا خاصًا بها بالنسبة لدرجة حرارتها طبقًا لقانون العالم الألماني بلانك (١٨٥٨ـ١٩٤٧م) الإشعاعي الذي يتلخص بإنّ الجسم الأسود يمتص الطاقة الإشعاعية كاملة، كما يمكن أن يطلقها أو يشعّها كاملة، أي بجميع أطوال الموجات الكهرومغناطيسية الحرارية ـ ولا يمكن أن يمتص الطاقة أو يطلقها إلا في هيئة أجزاء صغيرة جدًا من الطاقة لا يمكن تقسيمها تسمّى (الكمّات). وتقاس طاقة الإشعاع كحاصل ضرب تردد الموجة الكهرومغناطيسية في ثابت بلانك h وثابت بلانك h هو أصغر وحدة للشغل ووحدته جول/ثانية ولا يوجد أصغر منه، أي تبعث تلك الأجرام إشعاعها في مدى أطوال موجية معينة، فمثلا النجم الذي يبدو أزرقًا يبعث معظم إشعاعه ضمن الأطوال الموجية التي تتراوح ٤٣٠٠ـ٥٠٠٠ أنكستروم (طول الموجة). ينظر: حميد مجول وفياض عبد اللطيف النجم، فيزياء الجو والفضاء، ج٢، علم الفلك، ط١، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ١٩٨١م، ص٢٤٠ـ٢٤١.

جواب المسألة السابعة عشر:

ما سبب رؤية لون السماء وهي مشفّة[1] غير ملونة؟

حكى ابو ريحان[2] في المسائل الكشميرية في ذلك قولا لأحمد ابن الطيب السرخسي[3]، وآخر للكندي[4]، وآخر للسمعي[5]، وأبطلها كلها، وقال: أما أنا فأتخيل فيه أن كل ما تجرد عن الألوان فهو غير مرئي؛ لأن اللون هو محسوس البصر بواسطة الضوء ومعاونته، وليس في العناصر والأثير[6] شيء منحصر لا شفاف غير الارض المظلمة والاشخاص العلوية النيرة، ثم سائرها مشفّة، وتتفاضل في الرقة واللطافة والحال المرسلة اللون بحسب البعد عن الارض

---

[1] ـ المُشف: جرم ليس له في ذاته لون، ومن شأنه أن يُرى بتوسطه لون ما وراءه. ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن: تسع رسائل، ص٦٦.

[2] ـ أبو ريحان أحمد بن محمد بن أحمد الهروي البيروني الخوارزمي، صاحب كتاب (ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)، و(كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية)، من أجلاء المهندسين، وقد سافر في بلاد الهند اربعين سنة طلبا للعلم، وصنّف كتبا كثيرة، له مناظرات مع أبي علي (ابن سينا)، ولم يكن الخوض في المعقولات من شأنه، وبيرون التي هي منشأه ومولده بلدة طيبة في السند، توفي في حدود سنة نيف وثلاثين وأربعمائة. ينظر: البيهقي، تتمة صوان الحكمة، لاهور، ١٣٥١هـ، ص٦٢. والخوانساري، روضات الجنات، ج١، المطبعة الحيدرية، طهران، ١٣٩٠هـ، ص٢٤٧ـ٢٥٠.

[3] ـ ابو العباس احمد بن محمد بن مروان السرخسي، احد فلاسفة الإسلام وهو تلميذ الكندي، عليه قرأ ومنه أخذ، كان معلمًا للمعتضد ثم نادمه وخص به وكان يفضي إليه بأسراره، ويستشيره في أمور مملكته، من كتبه: كتاب مختصر قاطيغورياس، مختصر كتاب بارمنيدس، كتاب السياسة الكبير، كتاب السياسة الصغير، كتاب المدخل إلى صناعة النجوم، توفي سنة ٢٨٦هـ/٨٩٩م. فهرست ابن النديم، ص٣٦٥ فما بعد، القفطي، اخبار الحكماء، ص٥٥، طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٣٦٣.

[4] ـ ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، ولد في الكوفة مطلع القرن التاسع الميلادي (ربما سنة ١٨٥هـ/٧٩٦م)، يسمى فيلسوف العرب، كتبه في مختلف العلوم مثل المنطق والفلسفة والهندسة والحساب والموسيقى والنجوم، ومنها: كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد، رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات، رسالة في المدخل المنطقي باختصار وإيجاز، رسالة في أن العالم وكل ما فيه كروي الشكل، توفي الكندي في بغداد حوالي سنة ٢٦٠هـ/٨٧٣م. ابن النديم، الفهرست، ٣٧٥ فما بعد، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٥٢٨.

[5] ـ لم اقف للسمعي على ترجمة في ما توفر لي من كتب الأعلام.

[6] ـ الأثير: هو هواء حار ليّن، ليس له ضوء ودونه الهواء البارد المسمّى زمهرير. رسائل إخوان الصفا، ج٣، دار صادر ـ دار بيروت، بيروت، ١٩٥٧م، ص٣٢٣.

الملونة، فالماء على شفافته ومخرجه عن اللون في الحس غير خالص بالحقيقة، حتى أنه إذا تراكم تعمق المُشِف وهو صاف خالطته الخضرة في رأي العين، كالحال في البطائح والآجام، فإذا إزداد ذلك مال إلى الكهربة كالحال في البحار بالقرب من السواحل، فإذا استحكمت الكهربة في اللجة اسودّت، ولهذا يسمي أهل بحر الجزر الصافية بطبرستان وأرض جرجان ماء اللجة الماء الاسود، فهذه الحال الموصوفة للماء غير مختصة به دون ما فوقه من الأثير والهواء، بل لكل منهما حصة، فمن تراكمها يُرى هذا اللون اللازوردي وذهب أكثر الحكماء إلى أنه مركب من سواد هذا التراكم[1]،

ومن بيان لون <الهباءات>[2] الساطعة إلى الجو العالي.

[1] ـ يقول الفارابي: سبب الخضرة في السماء اختلاط المرئي بغير المرئي والهواء غير مرئي، والهباء المنبث فيه مرئي، فهذه الزرقة هي خلط مما هو مرئي وغير مرئي، والهواء مُشِف والمُشِف غير مرئي. التعليقات، ص٧، ويقول بهمنيار: لون السماء أزرق، والزرقة هي لون بين السواد والبياض، والسبب فيه أن الأقسام الفلكية كلها شفافة فلا تُرى، وما لا يُرى فهو مظلم، والهيئات والأبخرة الحاصلة منها مرئية فكأنه يُرى شيء ولا يُرى شيء، فيتولد لون بين السواد والبياض وهي الزرقة. ينظر كتابه: التحصيل، ص٧١٤.

[2] ـ في ك: البهاءات، والأصح الهباءات جمع هباء.

جواب المسألة الثامنة عشر:

ما محو[1] القمر[2]؟

قال منصور بن طلحة الظاهري في كتاب (الإبانة): إن الكرة جسم بعض بسيطه شبيه بالشخص القائم، وبعضه شبيه بالشخص النائم، وإذا كان بسيط الكرة مختلف الأجزاء فليس يمكن أن يختلف إنعكاس الأشعة عنه[3]، فيكون بعضه أشد استضاءة، وبعضه أضعف، فيُرى ما كان ضعيف الإستضاءة في جَنب ما كان شديد الإستضاءة مظلمًا، وهذا كلام وحكم فاسد؛ لأنه لو كان السبب ذلك لكان ضعف الإنعكاس أما في الجزء الذي هو شبيه بالقائم، أو في الجزء الذي هو شبيه بالنائم، ونحن نرى الأثر في الجزئين جميعا، فالكلام المعتمد في هذا ما ذكره صاحب (الشفاء) روّح الله رمسه وقدس نفسه على غير طريق البرهان فقال[4]: عسى الظنون التي يمكن أن تَرى في محو القمر هي انه لايخلو

[1] ـ المحو: المحوي والمحاط به كالهيولى ومكان الأجزاء. ابن سينا، الشفاء، السماء والعالم، ص٨٣.

[2] ـ القمر: هو كوكب مكانه الطبيعي في الفلك الأسفل، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة، ولونه الذاتي إلى السواد. ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن: تسع رسائل، ص٦٢، والفلك الأسفل هو الذي يضم الكواكب السفلية وهي الزهرة، عطارد، والقمر؛ لأنها تحت الشمس، وأما الكواكب العلوية فهي زحل، المشتري، والمريخ، لأنها فوق الشمس. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ط١، القاهرة، ١٩٣٠م، ص١٣٣. وللفارابي تعليل لطيف لتسمية القمر: القمر يزداد تارة وينقص أخرى، ولهذا سُمّي المقامر (مقامرًا) لإزدياد ماله تارة، ونقصانه أخرى. رسالة الأسئلة اللامعة والجوابات الجامعة، ضمن: كتاب الملّة ونصوص أخرى، تحقيق: محسن مهدي، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١م، ص٩٦.

[3] ـ يقول ابن رشد تلخيصا لآراء ارسطو: أن القمر كروي لإستنارته أبدًا من الشمس، وتزيده بشكل هلالي. ينظر كتابه: السماء والعالم، تحقيق: جيرار جهامي، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤م، ص٦٩.

[4] ـ كل ما يأتي بعد (فقال) إلى نهاية الجواب موجود نصًا في الطبيعيات من الشفاء، السماء والعالم، من ص٤١ إلى ص ٤٣.

إما أن يكون <ذلك في جوهره، أو خارجا عن جوهره، فإن كان في جوهره>[1] أما أن يكون إمتناعه عن قبول الضوء بسبب إنه مُشِف، أو ليس بسبب إنه مُشِف، ولكنه إنما لا يقبله لأنه غير مستعد لذلك بسبب خشونة مقابلة الصقالة، أو ثلمة، أو كيفية أخرى مانعة لقبول النور أما في جوهره أو لأمر <غرض>[2] له خارجًا، فإن لم يكن في جوهره لم يخلُ أما أن يكون بسبب ستر ساتر إياه عن البصر، أو بسبب شكل يعرض له كما يعرض في المرائي من وقوع اشباح أشياء فيها، إذا رُؤيَت تلك الأشياء لم ترَ معها براقة، وإن كان بسبب ستر ساتر عن البصر لم يخلو أما أن يكون الساتر شيئا من الأجسام الموجودة تحت الأجرام السماوية في حيز العناصر، أو من الأجرام السماوية، فكادت هذه الأقسام هي التي تصلح أن تكون ظنونًا في هذا الأمر، وإن كان كل قسم رأيًا رآه فريق، فالأقسام المتشعبة من كون ذلك شيئا في جوهره تفسد كلها، بما قد عُلِم من أن الأجرام السماوية لا تركيب فيها، وأن كل جرم منها بسيط متفق الطباع على أتم أحواله التي يمكن أن تكون في جوهره، والقسم المنسوب إلى إنطباع الأشباح فيه، وما قيل من أن البحار والجبال <متصور>[3] فيه يبطل بأن الاشباح لا تنحفظ في المرايا هيئاتها مع حركة المرايا طولًا وعرضًا، ومع إختلاف مقامات الناظرين والخيال الذي في القمر محفوظ، وعلى أن المرايا التي تصلح لأن تُرى بيضية ينعكس عنها الضوء غير صالحة للتخيل، ولا يجتمعان فيها، فإن ما ينعكس عنه الضوء إلى البصر والقسم المنسوب إلى

[1] - غير موجودة في ك.

[2] - في ك: عرض.

[3] - في ك: يتصور.

ستر ساتر واقف تحت فلك القمر، يفيد بما يجب من ذلك من حصول اختلاف المناظر، ولزوم أن يكون الساتر مرة يرى ساترًا، وأخرى غير ساتر، وأن يكون الموضع الذي يستره من جرم القمر مختلفًا بحسب إختلاف مقامات الناظرين، وإن كان من جوهر الدخان والبخار كما يُظن، لم يحفظ على الدوام صورة واحدة. فبقي القسم الأخير وهو أن ذلك بسبب قيام أجسام من جوهر الأجسام السماوية، قريبة المكان جدًا من القمر في طبيعتها أن تحفظ بحركتها وضعًا واحدًا من القمر فيما بينه وبين المركز، فأنها من الصغر بحيث لا يُرى كل واحد منها، بل تُرى جملتها على نحو مخصوص من الشكل المجتمع لها، وأنها إما أن تكون عديمة الضوء، أو تكون أضعف إشراقًا من القمر، فتُرى بالقياس إليه ـ في حال إضاءته ـ مظلمة غير مضيئة.

جواب المسألة التاسعة عشر:

ما سبب تولد الحرارة[١] عن الضوء[٢]؟

من المتفق عليه، والمفروغ عن بيانه، أن الكواكب والأفلاك غير حارة ولا باردة، ولا يابسة ولا رطبة، ثم نرى الشمس[٣] إذا قربت عن سمت[٤] رؤوسنا سخَّنتنا تسخينًا شديدًا، وكلما كان العمود الواصل من المخروط الشعاعي بين مركز الشمس ومركز الأرض أقرب إلى سمت الرأس كانت هذه الحرارة أشد، فيُعلم من ذلك أن تلك الحرارة متولدة عن الضوء، فأما كيف يتولد ذلك على سبيل العرض – اذ ليس نفس الضوء حارًا ولا باردًا – فقد أُعتُقِد من ذلك آراء فاسدة، من ذلك ما حكاه ثابت[٥] عن الحرانيين والصابئة أنهم قالوا: أن شعاع الشمس وأنوار الكواكب إذا لاقت الأثير ثم وصلت إلينا حملت الحرارة الواصلة، وهذا القول يفسد من وجوه منها، أن شعاعات الشمس وانوار

---

[١] ـ الحرارة: كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة، فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرّق المختلفات، وتحدث تخلخلًا من باب الكيف في الكثيف، وتكاثفًا من الوضع فيه لتحليله وتصعيده اللطيف. ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن، تسع رسائل، ص٦٥.

[٢] ـ الضوء: انفعال في القابل من المضئ، أو حصول أثر منه من واهب الصور. الفارابي، رسالة التعليقات، ص٧، والأجسام فيها قوى مهيّأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة. الفارابي، رسالة الدعاوى القلبية، ص٨، وابن سينا، الاشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص٣٠٤ـ٣٠٥.

[٣] ـ الشمس هيئة لا يشاركها في وجودها شيء آخر من نوعها، وهي منفردة بوجودها. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٢، وقد سُمّيت شمسًا لأنها تدنو في الصيف وتبعد في الشتاء، ومنه ما يقال (دابّة شموس) لأنها تقرب وتطيع تارة وتفرّ وتجمح أخرى. الفارابي، رسالة الأسئلة اللامعة والجوابات الجامعة، ضمن: كتاب الملّة ونصوص أخرى، ص٩٦.

[٤] ـ السَمْت: النقطة في القُبّة السماوية التي تقع على خط عمودي فوق رأس الراصد. ينظر: جان بيار فردي، تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، ترجمة: ريما بركة، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩م، ص١٩٠.

[٥] ـ ثابت بن قرة ابو الحسن الحراني الصابئي، ولد بحَرّان سنة ٢٢١هـ، وإنتقل إلى مدينة بغداد وإستوطنها، وكان الغالب عليه الفلسفة، وله كتب كثيرة في مختلف الفنون، مثل: مدخل إلى كتاب إقليدس، مدخل إلى المنطق وهو ترجمة كتاب الارثماطيقي، توفي سنة ٢٨٨هـ. ينظر: ابو عبد الله شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: حسان عبد المنان، شركة بيت الأفكار الدولية، بيروت، ٢٠٠٤م، ج١، ص١٢٦٩ـ١٢٧٠.

الكواكب ليست باجزاء منفصلة عنها، ولا هي أيضا صالحة لحمل كيفية، بل هي على طريق التحقيق كيف يحدث في الجسم ذي الضوء فيما يقابله إذا كان بينهما جسم من شأنه أن لا يُحجب بمنزلة الهواء. ولو ذهبنا ننشغل بإبطال أقاويلهم الفاسدة لهال الخَطْب، بل نقول: أن الحق في ذلك <أو>[١] أقرب الآراء إلى الحق أن النار جسم متخلخل في غاية الرقة و<النحافة>[٢]، سريع التفشّي والإنبساط من أدنى تأثير، قابله الجسم المضيء، أعني الشمس والكواكب، وحدثت الكيفية التي نسميها النور وتفشى وإنبسط جرم النار على نفسه، وسخن الهواء المجاور له بمماسّته، فإن الهواء من أشد الأجسام قبولًا للنارية <وأقربها>[٣] رتبة منها، فيسخن من أدنى مماسة النار له، وإذا سخن الهواء إستحال نارًا، وكذلك يستحيل الجزء المجاور له نارًا، وعلى هذا جزءًا فجزءًا إلى أن تصل الحرارة الى أبداننا وتُسخّننا، وتكون الحرارة بالحقيقة واصلة إلينا من النار، والضوء سبب بالعرض، هذا قول بعض المتأخرين[٤]، <فأما>[٥] الحق في ذلك فهو أن الحرارة <تتولد>[٦] بواسطة الضوء، أعني أن الضوء

---

[١] ـ في ك: أن.

[٢] ـ في ك: السخافة.

[٣] ـ في ك: وأقر.

[٤] ـ وهو قول أرسطو: فأما الحرارة التي تأتي من الكواكب، والضوء، فيكون من قِبَل اصطكاك واحتكاك الهواء الكائن منه حركتها، فإن من شأن الحركة أن تسخّن وتحمي الخشب والحديد والحجارة .. فإذا صارت الكواكب تحمي من الحركة حمى الهواء الذي حولها إضطرارًا، وإنما تحمي هذه الكواكب لأنها تسلك في الهواء، والهواء إذا ما إضطرب من حركة الكواكب صار نارًا، فتحمي الكواكب منه وتسخن، فأما الكواكب التي في مقعر الفلك الأعلى فإنه يمر في فلكه، ومن أجل ذلك لا يحمي، وإنما حَمِيت الكواكب لأن الهواء تحت الفلك الأول المستدير، فإذا سلك ذلك الفلك تسخّن الهواء وحمى، ولا سيما الهواء الذي قرب رباط الشمس، فلذلك تكون حرارة الشمس على نحو قربها منّا وبعدها، وفوق رؤوسنا. فقد صح الآن أن الكواكب ليست نارية، وأن ضوءها ليس بناري. ينظر: السماء والآثار العلوية، ص٢٥٥ـ٢٥٦.

[٥] ـ في ك: وأما.

[٦] ـ في ك: متولد.

الذي يحدث منها[١] لا ضوء الكواكب الذي يحدث حارًا مُسخّنًا، فأما لِمَ يحدث كذلك، وكيف؟ فلا يُدرى ذلك.

[١] ـ يقول ابن سينا: لو كانت الحرارة محددة كانت تسمى فاعلا بذاتها، ولما كانت آلة لشيء آخر هو النار، وهي فاعلة بقوة، فإن النار فاعلة بها أعني بالحرارة التي هي قوتها.. وعدم الحرارة يكون سببًا لعدم ما يكون منه الحرارة، يعني لعدم اللطافة. التعليقات، ص٤٦. ويقول بهمنيار: الضوء موافق للحرارة بالطبع، فإن بعض الأعراض صديق لبعضها كما أن الحركة موافقة للحرارة وبالعكس، فحيث يوجد الضوء فإنه يُعِدّ الجسم لقبول الحرارة من عند مفيدها، إذا كان في ذلك الجسم إستعداد للحرارة، فإن لم يكن إستعداد وكان الضوء موجودًا لم يلزم وجود الحرارة، التحصيل، ص٦٨٩ـ٦٩٠.

جواب المسألة العشرين:

الصورة[1] التي نراها في المرآة[2] بماذا تحصل، بإنطباع الصورة في المرآة، أم بإنعكاس الخط الشعاعي منها، أم بسبب ثالث؟

الآراء التي تُعتقد في ذلك ثلاثة، أحدها رأي من يرى أن تلك الصورة تنطبع في المرآة وكذلك في الحدقة، وقد مال إلى هذا الراي جماعة من الفضلاء منهم ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي[3] قدس الله روحه العزيز مع علو منزلته في العلوم، وغموض نظره فيها، وتحقيقه في كل ما تعاطاه من الحكمة، وهذا الرأي فاسد من جهة أنه لو كانت الصورة منطبعة في سطح المرآة لما كان لها فيه إنتقال من موضع إلى موضع، ولما كان تُرى تلك الصورة كأنها في عمق المرآة، وغير ذلك من وجوه إبطال هذا الرأي[4] مما هو مذكور في كتب المناظر للمتأخرين، والرأي الثاني رأي من يرى أن ذلك لوقوع الخط الشعاعي الخارج

---

[1] ـ الصورة عند الفارابي: هي البعد المقوّم للجسم الطبيعي، ليس قوامها بالمحسوسات فتكون محسوسة، بل هي مبدأ المحسوسات، فهي عارضة للموجود بما هو موجود، رسالة التعليقات، ص٢٥، وعند ابن سينا: اسم مشترك يقال على معان، على النوع وعلى كل ماهية لشيء كيف كان، وعلى الكمال الذي به يَستكمِل النوع إستكمالاته الثواني، وعلى الحقيقة التي تقوّم المحل الذي لها، وعلى الحقيقة التي تقوّم النوع. رسالة الحدود، ضمن: تسع رسائل، ص٥٧.

[2] ـ المرآة: هي بالجملة الأجسام المُشفّة: أما هواء، أو ماء، أو جسم ما سماوي، أو بعض الأجسام المركبة لدينا من زجاج أو ما جانسه. الفارابي، إحصاء العلوم، ص١٠٢.

[3] ـ الفارابي: المعلم الثاني من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة، له من الكتب: القياس، البرهان، آراء أهل المدينة الفاضلة، الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وأرسطو، إحصاء العلوم، الحروف، الألفاظ المستعملة في المنطق، فصوص الحكم، السياسة المدنية (المعروف بإسم مبادئ الموجودات)، توفي في دمشق سنة ٣٢٩هـ، عن ثمانين عامًا. ينظر: ابن النديم، الفهرست، ص٣٦٨، وابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، نشرة: لويس شيخو اليسوعي، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢م، ص٥٣ـ٥٤، والبيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص٣٠ـ٣١ وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: إمرئ القيس الطحان، ١٣٠٠هـ، ج٢، ص١٣٤، والصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤط، ط١، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠م، ج١، ص١٠٢، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٤٥٩.

[4] ـ يفصّل الفارابي رأيه بالموضوع في كتابه: إحصاء العلوم، ص١٠٠ـ١٠١.

من العين على سطح المرآة وانعكاسه عنه، كما ذهب إليه أصحاب العلم الرياضي، هذا رأي قد قام البرهان بإبطاله وإبطال ما ادّعوه من خروج الخط الشعاعي عن العين، الثالث هو الرأي الحق[1] وهو أن يُعتَقد إن من شأن الجسم المستنير إذا قابله[2] صقيل[3] ثم قابل ذلك الصقيل <مقابل>[4] آخر أن يفعل في مقابل الصقيل لا في <نفس>[5] الصقيل، ولا في الشفيف الذي بينه وبين الصقيل ما هو مثل صورته من غير أن يفعل في الصقيل، وهذا بعد شرط أن يكون الصقيل والمقابل على وضع محدود، فيكون الصقيل والشفيف شيئين يحتاج إليهما حتى يفعل في شيء آخر، ولا يكون الفعل بعينه فيهما، وإذا كان كذلك وإتفق أن وافى خيال الصقيل الى البصر، وخيال الشيء الآخر معًا ورؤيا في جزء واحد من الناظر معًا، ظُنّ أن الخيال رُأي في الصقيل[6]. **تمت الطبيعيات**

---

[1] ـ الرأي الذي يقدمه اللوكري هنا مختصر لبرهان يفصّله ابن سينا في الفن السادس من طبيعيات الشفاء (كتاب النفس)، ص١٢٨ـ١٢٩، ويصفه: أن لا برهان البتة ينقضه.

[2] ـ إدراك المقابلة فصّل القول به الحسن إبن الهيثم (ت: ٤٣٢هـ): إنّ المبصَر الذي يدركه البصر بالإنعكاس في المرآة، إنما يُدركه البصر في مقابلته، وليس هو مقابلًا له، وإنما صورته تصل إلى البصر على سموت (جمع سَمت، المحقق) الخطوط المستقيمة التي هي خطوط الشعاع الممتدة من البصر في جهة المقابلة .. وإدراك المقابلة يحصل من إدراك الجهة والبُعد معًا. كتاب المناظر، تحقيق: عبد الحميد صبرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣م، ص٢٥٦ـ٢٥٧.

[3] ـ إدراك الصقال (وهو شِدّة الملاسة، المحقق) فإن البصر يدركه من بريق الضوء ولمعانه في سطح الجسم، فالملاسة يدركها البصر من إدراكه لإستواء السطح، وإستواء السطح يُدركه البصر في الأكثر من تشابه صورة الضوء في سطح الجسم ولمعان الضوء في سطحه ومن الوضع الذي بحسبه ينعكس الضوء. الحسن إبن الهيثم، كتاب المناظر، ص٣٠٤ـ٣٠٥.

[4] ـ في ك: متقابل.

[5] ـ غير موجودة في ك.

[6] ـ يقول ابن سينا: (الشك في الحاسة المبصِرة هل ينطبع فيها المبْصَر أم يخرج منها شعاع إلى المبْصِر، ولو كان يخرج منها شعاع لكان يجب أن يكون ما يُبْصَر أكثر من قدره في الحقيقة لأن الشعاع الواقع عليه ينتشر فيه. المبْصَر إما أن يكون المؤدى له الهواء أو الماء، فإن كان المؤدى له الهواء لا يكون الهواء مرئيًا معه، فيجب أن يكون قدر ما يحصل منه في البصر لا يكون زائدًا عن حقيقته. وذلك يختلف بحسب القرب والبعد فإن القرب يجعله أكبر والبعد أصغر لأن القاعدة تكوّن المبْصَر، والزاوية تكون في البصر، وإذا بَعُدَ المبصَر تكون الزاوية أحدّ، وإن كان المؤدى=

الرياضيات

جواب المسألة الحادية والعشرين:

لِمَ جُعِلَت مراتبُ الكواكبِ على النضدِ المذكور، ولم يقم البرهان على أنها كلها بعضها فوق بعض على الترتيب المشهور؟

قال بطليموس في أول المقالة التاسعة من <كتاب>[1] (المجسطي)[2]: إن البرهان قائم على إن الأُكر الثلاثة العلوية بعضها فوق بعض على الترتيب المذكور من جهة ستر بعضها بعضا بالقِران[3]، فأما كرة الزهرة وعطارد فإن من تقدمنا كان <يضعهما>[4] تحت كرة الشمس، وأما قوم ممن كان بعدهم فإنهم وضعوا هاتين الكرتين أيضا فوق كرة الشمس[5]؛ من أجل أن هذين الكوكبين لم

=له الماء فيجب أن يكون قدر الحاصل منه في البصر أكبر؛ لأن المبصَر ينتشر في الماء ويكون الماء مرئيًا فتكون القاعدة حينئذ جزءًا من الماء الذي انتشر فيه ذلك المبصَر، ثم يمتد إلى البصر على خطين من جرم الماء فتكون الزاوية أعظم) التعليقات، ص٦٩، أما بهمنيار فيفصّل هذه الفكرة تحت عنوان (في إبطال ما قيل في عكس الشعاع من المرآة) في الصفحات من ٧٦٦ إلى ٧٨٠ من التحصيل.

[1] ـ غير موجودة في م.

[2] ـ المجسطي: كتاب لبطليموس دوّن فيه كل فروع علم الفلك القديم، يشتمل على ثلاث عشرة مقالة تلقي الضوء على الجوانب المختلفة لعلم الفلك، مثل البرهان على كروية السماء والأرض، وثبوت الأرض وحركات القمر وبيان حركة الكواكب. وأول من عنى بتفسيره وإخراجه إلى العربية يحيي بن خالد بن برمك، ففسّره له جماعة فلم يتقنوه ولم يرض ذلك، فندب لتفسيره أبا احسان، وسلم، صاحب بيت الحكمة، فاتقناه واجتهدا في تصحيحه، بعد أن أحضرا النقَلة المجودين، فاختبرا نقلهم وأخذا بأفصحه وأصحّه. ينظر: ابن النديم، الفهرست، ص٣٧٤ـ٣٧٥، القفطي، اخبار الحكماء، ص٦٩، كرلو نلينو، علم الفلك تاريخه عند العرب، ص٢٢١ فما بعد.

[3] ـ القِران: إتصال كوكبين في برج، يقال: فلان صاحب قِران معناه: أن ولادته كانت في وقت إقتران زحل والمشتري. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص١٣١٣. وإقتران الكوكبين هو وقوعهما على دائرة عرض واحدة في جهة واحدة من أحد القطبين. ينظر: نصير الدين الطوسي، التذكرة في علم الهيئة، ص٧٧.

[4] ـ في ك: يضعها.

[5] ـ الفارابي وضع تحت السماء الأولى كرة الكواكب الثابتة، ثم كرة زحل والمشتري والمريخ، و بعد ذلك الشمس، وتحتها الزهرة وعطارد، وأخيرا القمر الذي ينتهي عند كرته وجود الأجسام السماوية التي بطبيعتها تتحرك دوريًا. ينظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٦١ـ٦٢، وعيون المسائل،=

<تسترا>[1] الشمس قط، وأما نحن فإنّا نرى إن هذا القياس غير موثوق به، وذلك أنه قد يمكن أن يكون بعضها تحت الشمس وأن لا يكون لامحالة في استقامة ما بين الشمس وأبصارنا، لكن في غير ذلك من المواضع، ولذلك لا نرى ساترة للشمس، كما أنه لا يعرض في أكثر ممرات القمر تحت الشمس في الاجتماعات أن يستر الشمس فيَظلم[2]، ويُعلم أنه مع ذلك لا يمكننا أن ندفع ما قاله هؤلاء القوم بوجه آخر؛ وذلك أنه لا يكون لشيء من الكواكب إختلاف منظر محسوس، وهذا هو الشيء الذي به وحده إذا ظهر يمكن أن توجد الأبعاد من الأرض، إلا أن بترتيب القدماء يستبين لنا أنه أحق وأولى بالتصديق، إذ كانوا قد تبعوا الأمر الطبيعي، بأن جعلوا الشمس تفصل بين الكواكب التي تبعد عنها كلّ <مقدار>[3] من البعد وبين التي ليست كذلك، لكنها أبدًا تتحرك حولها ما لم يكن مقدار بعدها إلى ما يلي الارض بعدًا يصير إختلاف منظره ذا قدر، فهذا كلام بطليموس، ثم نقول مؤكدين: أنه قد يمكن أن يكون ممر هذين الكوكبين في سطح مائل عن ممر الشمس، بحيث لا تقع لهما أن يتفق مرورهما على ممر الشمس في أوقات اقتراناتهما معها[4] إلا في الدهور الطويلة مرة، وليست الأرصاد القديمة التي يبلغ تاريخها هذا القدر مضبوطة عنه، ما يشهد لذلك قلّة ما يقع إلينا من كتب المتقدمين المؤرخة بالتاريخ القديم، ونقول أيضا:

=ضمن الثمرة المرضية، ص٥٨-٥٩، ويفصّل ابن سينا ذلك في إلهيات الشفاء، ج١، ص٤٠٢ فما بعد، تحت عنوان: (في ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية عن المبدأ الأول).

[1] - في ك: تستر.

[2] - من (فأما كرة الزهرة) في السطر الثالث من الجواب إلى (أن يستر الشمس فيظلم) موجود يكاد يكون نصًا في: إلهيات الشفاء، الرياضيات، ج٢ (علم الهيئة)، ص٤٦٣.

[3] - غير موجودة في ك.

[4] - في ك: معهما.

إذا عُدِم البرهان فإن الطريق الأَولى والأشبه بالطبيعي يقوم مقامه، فإن الأشبه بالطبيعي حافظ للنظام، يوافق القياس البرهاني، فإن البرهان لا يقوم على شيء يحفظ نظام شيء ما، أي في الاشياء الطبيعية المحكمة بالإتقان، المبنية على نظام واحد[١]، يقصد من العلة الأولى[٢].

[١] ـ ذلك النظام الذي بلغ من الإتقان أنّ له من الأشكال أفضلها، وهي الكروية، ومن الكيفيات والمرئيات أفضلها وهو الضياء، فإن بعض أجزائها فاعلة للضياء وهي الكواكب، وبعض أجزائها مُشِفّة بالفعل، لأنها مملوءة نورًا من أنفسها ومما تستفيده من الكواكب، ولها من الحركات أفضلها وهي الحركة الدورية. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧١، ثم يجب أن تعلم أن وجود كل واحد من الأفلاك والكواكب، على ما هي عليه من الكثرة والقلة، والموضع والمجاورة، والصغر والكبر، هو على ما ينبغي في نظام الكل ولا يجوز غيره، إلا أن القوة البشرية قاصرة عن إدراك جميع ذلك. ابن سينا، السماء والعالم، من طبيعيات الشفاء، ج٢، ص٤٩.

[٢] ـ يلخص اللوكري في هذا المقال ما يفصّل فيه ابن سينا في المقالات التاسعة والعاشرة والحادية عشرة من الفصل الثاني من المقالة الثامنة من الشفاء، الرياضيات، الهيئة، ص٤٦١ فما بعد، ويشير ابن سينا إلى هذا النظام الذي عِلَّته الباري: عِلّة بقاء الفلك على نظامه وترتيبه طبيعته المقتضية لحفظ نظامه، وعِلّة طبيعته الباري. التعليقات، ص٤٣، وكذلك يفعل بهمنيار حين يقول: أن هذا النظام هو النظام الحقيقي الذي لا نظام أفضل منه ولا أتم، التحصيل، ص٦٥٧.

جواب المسألة الثانية والعشرون:

مَيل تلك البروجِ عن معدل النهار عند أهل الهند وأهل بابل (الد)، وعند بطليموس (الدبا)، وعند أصحاب رصد المأمون (الدله)، وعند الخجندي (الح بد الب)، فهذا التناقض يوجب للمَيل انتفاءً، ولفلك البروج[١] مع معدل النهار انطباقًا وانفتاحًا، فهل يجوز ذلك، وهل يكون قادحًا في علم الهيئة والأرصاد[٢]؟

أما جواز ذلك فقد سُئِل أبو محمد الخجندي[٣] عن هذا وأجاب: بأن ذلك جائز غير بعيد عن جنس الحركات الفلكية، وإستشهد على ذلك بحركة فلك الزهرة وعطارد الخارجي المركزين، فإنهما ينطبقان مع فلك البروجِ وينفتحان عنه،

---

[١] - فلك البروج: هو الدائرة التي ترسمها الشمس بسيرها من المغرب إلى المشرق في سنة واحدة، وهو مقسوم إثنتا عشر برجا، وأسماؤها: الحمل، الثور، الجوزاء، السرطان، الأسد، السنبلة، الميزان، العقرب، القوس، الجدي، الدلو، والحوت. ينظر: مفاتيح العلوم، ص١٢٤-١٢٦. وبالتالي ففلك البروج هو منطقة في القبّة السماوية تقع فيها المدارات الظاهرية لكل من الشمس والقمر وكواكب النظام الشمسي الثمانية. ينظر: جان بيار فري، تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، ترجمة: ريما بركة، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩م، ص١٩١.

[٢] - علم الهيئة: هو معرفة تركيب الأفلاك وهيئاتها وكمية الكواكب، وأقسام البروج وأبعادها وعظمها وحركاتها. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص١٢٦.

[٣] - لم اقف على ترجمة له سوى ذِكرٍ عرضي في حديث كرنولينو، عن ازدهار علم المثلثات عند العرب في النصف الثاني من القرن الرابع، وكيف ظن ابو الريحان البيروني أنه السابق إلى الظفر بإستعمال قانون الشكل المغني في حل المثلثات الكروية، وإن كان كل واحد من الفاضلَين أبي الوفاء محمد بن محمد البوزجاني وأبي محمود حامد بن الخضر الخُجَنْدي ادّعى السبق أيضا، ثم عرّف كرنولينو الخجندي بالهامش رقم ٦ ب: زها في النصف الثاني من القرن الرابع. ينظر: علم الفلك تاريخه عند العرب، ص٢٤٥. وذِكِر عَرَضي آخر لجان بيار فري وهو يتحدث عن مرصد الريّ الموجود على بُعد ١٢ كلم جنوب طهران الذي قام الخجندي في نهاية القرن العاشر بتصميم سدسية كبيرة مخصصة له، ونفذها من أجل الأرصاد الشمسية، وإستعملها في غرفة سوداء. وهي عبارة عن غرفة مظلمة لا يدخلها النور إلا عَبرَ فوّهة صغيرة في السقف، وكل درجة على هذه الأداة مُقسّمة إلى ٦٣٠ قسمًا متساويًا، وكل مسافة عشر ثوانٍ مُعرّفة بشكل واضح. إنّ الخجندي الذي لا نعرف عنه شيئًا سوى أنه توفي في العام ١٠٠٠م، دوّنَ أرصاده في زيج الفخري الذي أهداه إلى فخر الدولة، مموِّل مرصد الريّ. ينظر: تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، ص٩١.

وكذلك أفلاك تداوير[١] الكواكب تنطبق سطوحها مع سطوح الأفلاك المائلة، وينفتح عنها، وهذا من جنس ذاك، وفرق ما بينهما أن هذه الحركة ابطأ وتلك اسرع فحسب. وقد أشار إلى ذلك الشيخ الرئيس أفضل المتأخرين أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا[٢]، فقال: إعلم أن الكرة إذا كانت في كرة وقطبها مشدود بالطبع من نقطة متحركة حول قطب تلك الكرة، وهناك كرة ثالثة مخالفة لها في القطبين، والتقاطع مشدود القطب بالمنطقة، ويكون قطبها مشدودًا أيضا على نقطة منه، بالطبع يدور حول قطبه، فإن مَيل هذه الثانية من المشدود عليه يثبت، ومن الآخر قد يتغير من الزيادة إلى قلّة، إنطباق أو مجاورة، كما ظن من صح عنده أن المَيل الشمسي يزيد وينقص، فحركة حاملي الزهرة وعطارد شماليًا وجنوبيًا من غير دور تام، يشبه أن <يكون>[٣] بالعرض لكرة هذه حالها فيزداد للزهرة وعطارد كرتان، ويلزم لكل كرة تدويران يكون من ثلاث كرات مختلفة الأقطاب، واحدة تحفظ الكوكب وتديره، وأخرى تلوي الواصل، وثالثة تخرق القاطع. وكذلك فليُتصوّر في مثل الشمس لو صح التناقص فيه، وأما القدح في علم الهيئة فانه لا يعرض من ذلك شيء إذا عُني بتجديد الرصد في كل مدة مديدة من الزمان، فإن بتجديد الرصد يُعرف مقدار المَيل في الوقت، وإذا عُرف المَيل بُني الأمر عليه وعلى مقداره، وعُرف بعد ذلك الأشياء المحتاج اليها من

---

[١] ـ فلك التدوير: في النظام الأرضي المركز، دائرة يجتازها كوكب ما في دورانه حول الأرض، في حين يجتاز مركزها دائرة أخرى تسمّى ب (الفلك الحامل). جان بيار فري، تاريخ علم الفلك، ص١٩١.

[٢] ـ فصّل ابن سينا ذلك في (المقالة المضافة إلى ما أُختِصِر من كتاب المجسطي مما ليس يدل عليه المجسطي) من الشفاء، الرياضيات، الهيئة، ص٦٥١ فما بعد.

[٣] ـ غير موجودة في ك.

مقدار حركة الشمس وقطْعِها لأرباعِ فلك البروجِ، وموضع بُعدها الأبعد، ومقدار الخروجِ عن المركز، ويكون مبنى كل ذلك على مقدار المَيل المرصود.

جواب المسألة الثالثة والعشرون:

لِمَ صار صوت الوتر مشابهًا لصوت الكل في الحدة والثقل[1]؟

العلة في ذلك تكافؤ النِسَب[2]، وبيان ذلك؛ أن طول الوتر يحدث غلظ الصوت، وقصره يحدث حدة الصوت، <وكذلك غلظ الوتر يحدث غلظ الصوت لأنه ضد ذلك>[3]، فإذا كان السببان في وترين متشابهين، أعني سبب غلظ الصوت وحدته وجب أن <يتشابه>[4] صوتاهما في الكيفية، أعني في الغلظ والحدة، مثال ذلك أن وتر (أ) ضعف وتر (ب) في الطول؛ حتى يكون وتر (ب) نصف وتر (اَ) فأقول: أن صوتيهما يجب أن يكونا متشابهين، برهانه: إن وتر (آ) ضعف وتر (ب) في الطول، فيجب أن يكون صوت (آ) ضعف

---

[1] ـ أصل هذا الموضوع عند الفارابي: (إن الأوتار متى كانت أصلب وأشدّ ملاسة كان صوتها أحدّ، وإنما إذا كانت على غلظ واحد وتفاوتت في الطول، فإن أطولها وأقصرها متى قرعا قرعًا بقوة واحدة، كان صوت الأطول أثقل بسبب إبطاء حركته، وصوت الأقصر أحدّ بسبب سرعة حركته، وكذلك متى كانا على طول واحد وتفاوتا في الغلظ، وكذلك متى كانا متساويين في الغلظ والطول، فإن أرخاهما أثقلهما صوتًا، وأشدهما وترًا وامتدادا هو أحدّ من قِبَل أن حُزقه [الحُزق: هو مدّ الوتر، ونقيضه الإرخاء. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص١٣٨] وشدّة مَدُّهِ يجعل سطحه أشدّ ملاسة فينبُو عنه الهواء وهو أشدّ اجتماعًا، وأيضا يُكسبه ذلك سرعة حركة). كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق: غطاس الملك خشبه، دار الكاتب العربي، القاهرة، ص٢١٨ـ٢١٩، أما ابن سينا فيقول: للثقل أسباب، فأسباب الثقل إذا حصلت كانت هذه: طول الوتر وغلظه واسترخاؤه، وللحدّة أضداد هذه، فمن هذه الأسباب ما يسهل تقديره وهو ثلثة مقدار الوتر، فنِسَب النُغَم بعضها إلى بعض في الحدّة والثقل بسبب أسبابها بعضًا إلى بعض. مثاله النغمة الحادثة عن نقرة وتر فإنها في الثقل ضعف النغمة التي تحدث عن نصف ذلك الوتر إذا كان تمدده في الحدّة نصف حدّة النغمة التي تخرج عن نصفها، فإنه كلما زاد السبب وكلما نقص السبب نقص المسبب، فنِسبة السبب إلى المسبِّب كنسبة المسبِّب إلى السبب. رسالة في الموسيقى، ضمن: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ط١، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ١٣٥٤هـ، ص٢ـ٣، ليؤكد هذا المعنى في الشفاء: الحدّة سببها القريب تلزّز وقوة وملامسة سطح، وتراص أجزاء من موج الهواء الناقل للصوت، وسبب الثقل أضداد ذلك: اللين، الخشونة، الطول، الرخاوة، السعة، والبعد. الرياضيات، الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، ص١٠.

[2] ـ للفارابي رسالة مختصرة جميلة تحت عنوان (في التناسب والتأليف)، ضمن: منطقيات الفارابي، مج١، ص٥٠٤ فما بعد.

[3] ـ موجودة في ك.

[4] ـ في ك: متشابه.

صوت (ب) في الغلظ من هذا الوجه، و (ب) ضعف وتر (آ) في الغلظ؛ لأن نصفه في الطول، فنسبة غلظه إلى طوله ضعف نسبة غلظ وتر(آ)إلى طوله، فأحد سببي غلظ الصوت قد حصل في وتر(آ) والآخر في وتر (ب)، فهما متكافئان في السبب، فوجب أن يكونا متشابهين في الصوت[١]، وذلك ما أردنا أن نبيِّن.

---

[١] ـ ابن سينا يقرر: أن الوتر ربما اختلفت أجزاؤه في الغلظ، والدقة، واللين، والصلابة، فلم تكن نسبة أجزائه واحدة، فلم يؤدّ النغم على نِسَبها، فما بالك في الوترين؟. الشفاء، الموسيقى، ص١٤٦.

جواب المسألة الرابعة والعشرين:

ما طبع كل لحن[١] من الألحان؟

هذا شيء ليس يعسر تعليله على من له رياضة سمعية[٢]، ومع ذلك له علم بالطبيعيات، فإنّا نعلم أن الفرح والضحك يُكْثر في الإنسان الدم الذي طبعه حار ورطب، ثم نرى أن الصوت المرقِص والدَسْتَنْبد يحدث الفرح والضحك، فيجب من ذلك أن يكون طبعه حارًا رطبًا، والصوت المحزن المبكي من ذلك بالضد، ونرى أن الصوت الذي يسمى بالفارسية (مقام راست) لا يميل بالإنسان إلى خُلْق مناسب لأحد الكيفيات، فيجب أن تكون طبيعته معتدلة فيما بين الكيفيات[٣]، وعلى هذا القياس يمكن إستخراج طبائع الاصوات.

---

١ ـ اللحن: إسم يقع على مجموعة نَغَم مختلفة رُتِّبت ترتيبًا محدودًا، وقد يقع أيضًا على مجموعة نَغَم أُلِّفَت تأليفًا محدودًا قُرِنَت بها الحروف التي تُركّب منها الألفاظ الدالّة المنظومة على مجرى العادة في الدلالة بها على المَعاني. ينظر: الفارابي، الموسيقى الكبير، ص٤٧.

٢. ـ ضرورة أن يكون للإنسان قدرة بفطرته أو بالعادة على تمييز الجيد والرديئ من الألحان والملائم وغير الملائم، والنُغَم المتلائمة والمتنافرة .. حتى لا يستحسن أو يستلذ ما ليس هو طبيعيًا للإنسان، ويطرح ما هو طبيعي له، وأما مقدار معرفته بها وتخيله لها، فالكافي في هذه الهيئة هو مقدار ما لم يبلغ بعدُ أن ينطق عنه. الفارابي، كتاب الموسيقى الكبير، ص٥٥.

٣ ـ أصل هذا التقسيم الثلاثي للإنفعالات المتولدة عن سماع الموسيقى عند الفارابي: النُغَم الإنفعالية بالجملة ثلاثة أصناف: منها ما يُكسِب الإنفعالات التي تُنسَب إلى قوة النفس، مثل العداوة والقساوة والغضب والتهور، وما جانس ذلك، ومنها التي تُكسبه التي تُنسب إلى ضعف النفس، مثل الخوف والرحمة والحزن والجُبن، وما أشبه ذلك، ومنها التي تُكسبه المخلوط من كل واحد من هذين الصنفين، وهو التوسط. كتاب الموسيقى الكبير، ص١١٧٩، أما الكندي فقد أكد على أن الإيقاعات الثقيلة الممتدة الأزمان مشاكلة للشجى والحزن، والخفيفة المتقاربة مشاكلة للطرب وشدّة الحركة والتبسّط، والمعتدلة مشاكلة للمعتدل. رسالة في خبر صناعة التأليف، ضمن: مؤلفات الكندي الموسيقية، تحقيق: زكريا يوسف، ط١، دار الجمل، بغداد ـ بيروت، ٢٠٠٩م، ص٢٧٩.

جواب المسألة الخامسة والعشرين:

قد أجمع أهل الصناعة على أن النِسَب التأليفية المطبوعة هي هذه المذكورة: نسبة الضعف ويسمّونها الذي بالكل[1]، ونسبة المثل والنصف ويسمّونها الذي بالخمسة، ونسبة المثل والثلث ويسمّونها الذي بالأربعة، ونحن إذا إستعملنا نسبة الثمانية إلى الثلث وجدناها مؤتلفة مطبوعة، وليست من هذه النسب المذكورة؟

قد قال قوم: أن السبب في وجود هذه النسبة مطبوعة مؤتلفة هو نوعٍ من غلط الحس وهذا باطل؛ لأنه لو كان كذلك لم يكن بمثابة واحدة عند جميع الناس من السامعين. وقال قوم: بل القانون الفيثاغوري[2] باطل، وسبب الائتلاف

---

[1] ـ الذي بالكل: هو البُعد ذو الكل من مُطلَق البمّ (وهو إسم الوتر الأول الأثقل صوتًا في آلة العود قديمًا ذي الربعة اوتار. ونغمة مُطلقة هي النغمة المفروضة أنها أثقل نَغَم المجموعة التامّة المُرتّبة في هذه الآلة. عطاس عبد الملك خشبة، الموسيقى الكبير، ص١٠٤، هامش١.) إلى سبابّة المثنى في العود والذي من سبابّة البمّ إلى بنصر المثنى، وكذلك ما بين كل نغمتين إحداهما سجاح والأخرى صياح وهو في الوتر الواحد إذا نُقِر مطلقًا سجاح، وإذا زُمّ على نصفِه ثم نُقِرَ فهو صياح لذلك المطلق، والذي بالكل بُعد محيط بالنَغَم كلها. وأمّا الذي بالخمسة أو البُعد ذو الخمس: فهو مثل ما بين مُطلق البمّ إلى سبابّة المثلث، وفي الوتر الواحد إذا نُقِرَ مطلقًا ومزمومًا على ثلاثة. وسمّي كذلك؛ لأن فيه خمس نغمات، الأربع المذكورة وسبابّة المثلث. أمّا البُعد ذو الأربعة (الذي بالأربعة) فهو ما بين مطلق البمّ إلى خنصره وهو ربع الوتر، أعني إذا نُقِرَ مطلقًا ثم زمّ عند ربعه ونُقِرَ فإنّ ما بين النغمتين هو البُعد ذو الأربع، وإنما سمّي ذا الأربع؛ لأن فيه أربع نغمات، وهي المطلق، السبابّة، الوسطى، ونغمة الخنصر؛ لأنه لا يجتمع في أصل لحن نغمتا الوسطى والبنصر. ينظر: الموسيقى الكبير، ص١٣١ـ١٤٠.

[2] ـ فيثاغورس: فيلسوف يوناني، ولد بين ٥٨٠ و ٥٧٠ ق.م، أسّس مدرسة تُعرف بالمدرسة الإيطالية القديمة والتي أثّرت كثيرا على المذاهب اللاحقة خاصّة الأفلاطونية والأفلاطونية المُحدثة، لم يصلنا شيء من كتاباته. كان يعتقد بأن العالَم تساوق وعدد، وإن العدد هو أصل جميع الأشياء طرّا، وغاية الإنسان في هذه الحياة أن يكون على وفاق مع الإلهي ويتبع الله، وقد وصف نفسه بالفيلسوف، وكانت تلك أول مرّة تُلفظ فيها هذه الكلمة. طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٤٨٠. وفيثاغورس أول مَن قال بكروية الأرض لإعتقاده أنه لا يجد شكل هندسي أكمل من الكرة لكمال انتظام جميع أجزائها بالنسبة إلى المركز، وأن الأجرام السماوية (والأرض منها) لكونها في غاية الكمال لا تُتصوَّر إلا ذات ذلك الشكل الأكمل. كرنو نيلينو، علم الفلك تاريخه عند العرب، ص٢٦٠ـ٢٦١.

والاتفاق غير كون النِسَب على أحد الأقسام المذكورة، بل السبب فيه نوع من النسبة يتبع قسمة أخرى، وعلى قانونهم هذا يلزم أن تكون أبعاد كثيرة مما قد استعملت فوجدت مُتَّفِقة <غير>[1] مُتَّفِقة، وهذا أيضًا باطل، بل الحق أن يُعتقد أن سبب هذا هو الإتفاق البدلي وهو الاتفاق الثاني؛ وذلك أن الثمانية تقوم من عدد هذه النسبة مقام الأربعة، ثم نسبة الأربعة الى الثلاثة نسبة الذي بالأربعة، وإن شيءت جئت من جانب الثلاثة <(فتجد الثلاثة)>[2] <تقوم>[3] مقام الستة لأنها نصفها، ثم نسبة الثمانية الى الستة نسبة الذي بالأربعة، فهذا هو السبب في اتفاق هذه النسبة.

---

[1] - في ك: غير مسبوقة ب (على).
[2] - غير موجودة في ك.
[3] - في ك: فيقوم.

جواب المسألة السادسة والعشرين:

لِمَ صار بعض الناس له ذوق وبعضهم لا ذوق له؟

الذوق شيء عجيب لا يكاد يقف على سببه إلا من قد تبحر في العلوم الرياضية والطبيعية، وهذا شيء قد أهمل ذكره القدماء والمحدثون جميعًا، ولم يبلغنا عن أحد منهم كلام، ولعمري هو بالحري أن يُبحث عن سببه، وقد يتفق للإنسان، وكيف لا يتفق، فإنه من المباحث النفسانية؛ لأنه شيء إذا إتفق للإنسان إزدادت نفسه بسببه ذكاء في التمييز بين المستوي والمعوج من الأشياء، فنقول على سبيل التخيل والظن: إن أسباب الذوق ثلاثة، أحدها إستواء يكون في جِبِلَّة النفس، به يَعرف الإنسان التناسب بين الحركات والسكونات التي في الاصوات التأليفية، وفي الأوتار والأسباب التي في الكلام المنظوم، أعني الشعر، فإنّ الإنسان إذا لم يكن له إستواء في نفسه الناطقة <طبيعي>[1] لا يعرف نسبة ما بين الحركات والسكونات بالطبع في هذين الشيئين، أعني الصوت التأليفي والكلام المنظوم، والثاني ذكاء <الحس>[2] المشترك الذي محله أول الجزء المقدم من الدماغ وجودة تمييزه، وهو الذي يدرك المحسوسات كلها، ويميز بعضها من بعض حتى لا تختلط أجناس المحسوسات بعضها ببعض، ثم يعرض واحدًا واحدًا منها على القوة الخيالية ليتخيلها ويتصورها، فإن كل حاسة لا تعرف إلا محسوسها

[1] - في ك: طبيعيًا.
[2] - في ك: حس.

المختص بها، كحاسة البصر التي لا تدرك شيئًا سوى المبصرات، التي تنطبع أشباحها في الحدقة بتوسط الهواء المشف والضوء الموجود لتدرك القوة الباصرة ذلك المبصَر على رأي أرسطاطاليس[١] والطبيعيين، أو يقع عليها الشعاع الخارج المنبعث من الحدقة ويصير بمنزلة العضو المباشر لها، أي للمبصِرات على رأي إقليدس وأصحاب الرياضيات، فأما المسموعات والمشمومات فليست تدركها القوة الباصرة، بل تدركها الحاستان المختصتان بهما، وأما الحس المشترك فيدرك المبصَر والمسموع جميعا، ويميز هذا من ذاك، ويعلم أن هذا مبصَر وذاك مسموع، وكذلك يَدرك سائر المحسوسات، ويميز بينها، فإذا إتفق للإنسان ذكاء وجودة تمييز في هذا الحس المشترك يكون بهما جيد التمييز فيما بين المحسوس والمحسوس الآخر، ويكون أيضًا جيدا التمييز فيما بين أنواع كل محسوس. كان ذلك معينا له على الذوق أن يعرف تناسب ما بين أنواع كل محسوس، مبصَرا كان أو مسموعًا أو مشمومًا أو غير ذلك، والسبب الثالث من أسباب الذوق هو كثرة الدِربة والإعتياد، فإن الإنسان إذا إعتاد من لدن صباه إنشاد الشعر، أو إستماعه على وزن من الأوزان، أو إرتاض بإستماع[٢] صوت من الأصوات التأليفية، إنطبع ذلك الوزن أو الطبع في نفسه، ويكون جيد التمييز لتناسب ذلك الوزن أو الصوت، يشهد لذلك قول أصحاب كتب

---

[١] ـ كذا في النسختين والمتعارف عليه أرسطوطاليس.

[٢] ـ إرتياض السمع: ترويض الأذن على سماع أصناف الألحان، وهو الهيئة التي بها يُمَيَّز بين الألحان المتفاضلة في الجودة والرداءة، والمتلائمات من غير المتلائمات. الموسيقى الكبير، ص٤٩ـ٥٠.

الموسيقى في أوائل مدخلهم في هذا العلم، وإيصاؤهم بأن الذي لا يكون له رياضة سمعية، ينبغي أن لا يشرع في هذا العلم، فإنه تقل فائدته منه. فهذه الأسباب الثلاثة إذا إجتمعت في الإنسان صار بها صاحب ذوق، وبحسب قوة هذه الأسباب وضعفها تكون قوة الذوق وضعفه.

جواب المسألة السابعة والعشرين:

جسمان متساويان في الثُقل، مختلفان في البُعد عن مركز العالم، أيهما أثقل في مكانه الذي هو فيه؟

قد برهن الشيخ أبو سهل <الكوهي>[1] في كتابه الذي صنفه في مراكز الإنفعال على أن نِسبة البعد إلى البعد كنِسبة الثقل إلى الثقل، وأورد في هذه المسألة لهذا شكلًا يتصل بيانه بما تقدم من أشكال ذلك الكتاب، ونحن أوردنا نص كلامه والشكل جميعا، ليعاينه الناظرون في هذا الفن من العلم. فقال: إذا كان الجسمان الثقيلان متفقين في الجنس ومتساويين في المكان ومختلفين في البعد، فإن نسبة البعد إلى البعد هي كنسبة الثقل الى الثقل على التوالي، وربما قال بدل الثقل القوة ومعناهما ههنا واحد، مثال ذلك: أن الجسمين الثقيلين (آ ب) (جَ د) وهما متساويان في المكان متفقان في الجنس مختلفان في البعد عن مركز العالم وهو (طَ)، وأما جسم (آ ب) فمن بعد (طَ هـ)، وأما جسم (جَـ د) فمن بعد (طَ د)، فأقول: أن نسبة بعد (طَ ه) إلى بعد (طَ د) هي كنسبة قوة (آ ب) من هذا البعد إلى قوة (جَـ د) من بعد (طَ)، برهان ذلك إنّا نعرض على مركز (طَ ه) جسم (ك ل) من جنس (جَـ د) وقوته كقوة جسم (ج د) من بعد طَ د) حتى تكون نسبة بعد (ط ه) إلى بعد ط د) كنِسبة مكان (ج د) إلى

---

[1] ـ في ك الكرهي. هو أبو سهل ويجن بن رستم القوهي، ت: ٤٠٥ هـ/١٠١٤م، العالم الفلكي الرياضي، كان في إبتداء أمره ممَّن يلعب في الأسواق بالقوارير فأدركته عناية أزلية فبرز في علم الحيَل والأثقال والأُكَر المتحركة، صنَّف الكتب، وإختلف إليه نفر كثير من المستفيدين. من تصانيفه: كتاب (مراكز الأُكَر)، كتاب (الأصول على تحريكات إقليدس)، كتاب (مراكز الدوائر على الخطوط)، كتاب (صنعة الأصطرلاب بالبراهين). ينظر: البيهقي، تتمة صِوان الحكمة، لاهور، ١٣٥١ هـ، ص٨٠ـ٨١.وينظر: جمال الدين القفطي، تاريخ الحكماء، لايبزغ، ١٩٠٣م، ص٣٥١ـ٣٥٣.

مكان جسم (ك ل) كما بينه قبل هذا الشكل في هذا الكتاب ومكان جسم (ج دَ) مساو لمكان جسم (آب) فنسبة بعد (طَ هـ) إلى بعد (طَ د) هي كنِسبة مكان جسم (آب) إلى مكان جسم (كـ ل) ولكن نسبة جسم (آب) إلى مكان جسم (كـ ل) هي كنِسبة قوة جسم (آب) إلى قوة جسم (ك ل)؛ لأنهما من جنس واحد وعلى بعد واحد من مركز (طَ)، فنسبة بعد (طَ هـ) إلى (طَ د) هي كنِسبة قوة جسم (آب) إلى قوة جسم (كـ ل) وقوة جسم (كـ ل) مساوية لقوة جسم (ج دَ). فلهذا تكون نِسبة بعد (طَ هـ) إلى بعد (ط د) هي كنِسبة قوة جسم (ط د) إلى قوة جسم (ج دَ)، وذلك ما أردنا أن نبيّن، وقد إدَّعى أبو سهل في ذلك الكتاب على المعلم الأول أنه يقول بخلاف ذلك، أي يقول: إن نِسبة البعد الى البعد كنِسبة الثقل الى الثقل بالتكافؤ في هذا الموضع، وليس هذا رأي المعلم الأول، بل رأيه ورأي أبي سهل واحد؛ لأنه يقول بنِسبة التوالي أيضًا، ويعتقد أن الجسم الأبعد عن مركز العالم أثقل في مكانه الذي هو فيه، ولكن كلامه في شيء آخر، وهو أن الجسم الثقيل كلما قرب من المركز إشتد مَيلُه[1]، ويريد بذلك بيان أن الحركات الطبيعية تشتد أخيرًا، والقسرية تضعف، ولم يرد ما نُسِب إليه وهو سهو وقع من جهة مترجم أبي سهل أيضًا، لا من جهته، وهو على ما حكى أبو سعيد اليماني المتطبب[2].

تمت الرياضيات

[1] ـ غير موجودة في ك.

[2] ـ الحكيم أبو سعيد محمد بن علي المتطبب، كان بيهقي المنشأ ونيسابوري المولد، وله طبع وقّاد وتصانيف كثيرة، زجى أيامه ببلخ وتوفي بها سنة ست وثلاثين وخمسمائة. ينظر: البيهقي، تتمة صِوان الحكمة، ص١٦٩ـ١٧٠.

الإلهيات

جواب[1] المسألة الثامنة والعشرين:

ما سبب الحركة؟

قد بينّا فيما تقدم من كلامنا عند ذكر حركات الفلك، أن المحرك القريب للفَلَك هو النفس، وأن لها تشبّهًا بالعقل، وتشوّقًا نحوه، وأن العقلَ يحرك النفسَ ويشوّقها بما يفيض عليها من القوة الغير المتناهية، التي هي جود من المحرك الأول، الذي هو الباري تعالى وتقدس، وعلى هذا الأصل الذي مهدناه يلزم السؤال المذكور، وهو أن هذا <التشبه>[2] والشوق لماذا أوجب الحركة ولم يوجب غير ذلك من التأثيرات الأخر؟ وقد أجيب عن هذا بجوابين: أحدهما أن هذا التحرك يحدث في جسم الفلك إذا تشوّقت نفسه إلى التشبّه بالعقل في كماله، كما تحدث في الإنسان إنبعاثات وحركات عند تشوّقه إلى محبوبه، وتدوم هذه الحركة بسبب دوام التشوّق. والجواب الآخر – وهو الحق – قالوا: أن طلب النفس في هذا التشبّه والتشوّق هو الكمال، وكمال جسم الفلك في أن يخرج كلما كان فيه بالقوة إلى الفعل، وليس جزء من اجزاء الفلك في أين بالفعل إلا وهو بعينه في أين آخر يليه بالقوة، وإذا كان المطلوب والغاية من التشبّه هو <الكمال>[3]، والكمال في الخروج عن القوة الى الفعل، وهو أن

---

[1] ـ هذه المقالة موجودة نصا في كتاب (بيان الحق) تحت عنوان (في بيان سبب الحركة)، ص٣٥٧ـ٣٥٨، وهي تلخيص واف للصفحات ٣٨٢ـ٣٩٢ من الجزء الأول من إلهيات الشفاء.

[2] ـ غير موجودة في ك.

[3] ـ هذه الكلمة ساقطة سهوًا من كتاب (بيان الحق) ممّا ولّد ارتباكا في السياق. ينظر: ص٣٥٨.

تتبدل الأيون على أجزاء الفلك، وجب أن تدوم هذه الحركة حتى يكون الكمال موجودًا متصلًا، فهذا هو زبدة كلام المعلم الأول في سبب حركة الفلك.

جواب[1] المسألة التاسعة والعشرين:

لِمَ صارت حركات الأفلاك والكواكب مختلفة، بعضها شرقية، وبعضها غربية، وبعضها شمالية، وبعضها جنوبية، كفَلَكَي الزُهرة وعطارد الخارجَي المركزين، والمحرك لهما واحد نفسًا كان أو عقلًا والباري تعالى وتقدس؟

قال المعلم الأول: إن الخير المعشوق الأول واحد، ولا يمكن أن يكون المحرك الاول لجملة السماء فوق واحد، ولكن لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها، ويتشوق معشوق يخصها، فهذا هو مذهب المحصّلين من العلماء[2] المشائين، فإنهم ينفون الكثرة عن محرك الكل، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة التي تخص واحدًا واحدًا، فيجعلون أول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي عند من تقدم بطليموس كرة الكواكب الثابتة، وعند من تعلم العلوم التي ظهرت لبطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة ثم التي تلي الأولى، وكذلك فهلمّ جرّا، فهؤلاء يرون أن محرك الكل واحد، ثم لكل كرة محرك خاص، والمعلم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة، وبعض من هو أسدّ قولا من أصحابه[3] يصرّح ويقول في رسالته التي في مبادئ الكل: بأن محرك جملة

---

[1] ـ هذه المقالة موجودة نصا عند اللوكري، (بيان الحق) تحت عنوان (في سبب اختلاف حركات الأفلاك والكواكب وطبائعها واحدة)، ص٣٥٤ـ٣٥٦، وهي مأخوذة نصا من إلهيات الشفاء، ج١، ص٣٩٢ـ٣٩٣، والنجاة (مع وجود بعض الاختلافات البسيطة التي لم تؤثر على المعنى بين الإلهيات والنجاة)، ص٢٦٦ـ٢٦٧.

[2] ـ في ك: علماء.

[3] ـ هو الإسكندر الأفروديسي. كان في زمن ملوك الطوائف بعد الإسكندر بن فيليبس، ورأى جالينوس الطبيب وعاصره وجرت بينهما محاورات ومشاغبات ومخاصمات، شرح من كتب أرسطو الكثير وكانت شروحه يُرغب فيها في العالمين الرومي والإسلامي وإلى زماننا هذا عند مَن يعنى بهذا الشأن. له: كتاب النفس، مقالة في الرد على جالينوس في التمكن، مقالة في الأصول العالية،=

السماء واحد لا يجوز أن يكون عددًا كثيرًا، وأن لكل كرة محركًا ومتشوقًا يخصّانه، والذي يحسن <ثامسطيوس>[1] عبارته عن كتب المعلم الأول على سبيل التلخيص يقول ما هذا معناه: أن الأشبه والأولى هو وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على أنه معشوق مفارق، وهذان أقرب قدماء تلامذة المعلم الأول من سواء السبيل، ثم القياس يوجب هذا، فإنه قد صح لنا بصناعة المجسطي أن حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطء، فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذي للأخرى، ومتشوق غير الذي للأخرى، وإلا لما اختلفت <الجهة>[2]، ولما اختلفت السرعة والبطء، وقد تبيّن أن هذه المتشوقات خيرات محضة، مفارقات للمادة، وأن الكرات والحركات كلها تشترك في التشوق إلى المبدأ الأول، فتشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها[3].

=كتاب الرد على مَن يقول أنه لا يكون شيء من لا شيء، كتاب الرد على مَن يقول أن الأبصار لا تكون إلا بشعاعات تنبعث من العين، كتاب مبادئ الكل على رأي أرسطوطاليس (المذكور في المتن). وجميع المشائين يعظّمونه، قال عنه الفارابي: يكاد يكون أفضل مَن سَلَفَ مِن السَلفِ، وكان ابن سينا يُفخِّمه ويثني عليه، ويقول عنه: من كبار العلماء رأيًا وعلمًا، ومقالته أرصن، وكلامه أمتن. ينظر: ابن النديم، الفهرست، ص٣٥٣ـ٣٥٤، والبيهقي، صوان الحكمة، ص٢٦١، والقفطي، أخبار الحكماء، ص٤١.

[1] ـ غير موجودة في ك، ولم يذكره ابن سينا في الإلهيات والنجاة. وثامسطيوس: كان كاتبا لليوليانس المرتد عن النصرانية إلى مذهب الفلاسفة، بعد جالينوس. له: كتاب النفس، كتاب إلى لوليانس في التدبير، رسالة إلى ليوليان الملك (قام محمد سليم سالم بنشر هذا الكتاب عام ١٩٧٠م عن دار الكتب المصرية في القاهرة. المحقق). ابن النديم، الفهرست، ص٣٥٥، والقفطي، أخبار الحكماء، ص٧٥. وقد أثنى عليه الفارابي بالقول: المشهور ببراعته في الفلسفة، وهو أحد أجلّة أصحاب أرسطوطاليس ومن المتبحّرين في مذهبه. الموسيقى الكبير، ص١٠٣.

[2] ـ في ك: الجهات.

[3] ـ يُخرِّج ابن سينا المسألة تخريجًا آخر، فيقول: حركة الأفلاك ليست متضادة، وإنما هي متخالفة فقط، لأن الحركات المتضادة هي المتضادة في الجهات والنهايات، فلولا كون العلو ضدًا للسفل، لما سمّينا الحركة من المركز ضدًا للحركة إلى المركز ... وأما جهات هاتين الحركتين المستديرتين ونهاياتهما فهي بالوضع من تفريضنا لا بالطبع، فإنه ليس بالطبع لحركات الفلك المستديرة نهاية فإنها ليست بمتضادّة، فليست الحركتان الدوريتان المتخالفتان بمتضادتين. ينظر: أبو الريحان=

جواب المسالة الثلاثين:

لا يجوز أن يكون شيء من حركات الأفلاك لأجل شيء مما تحت فلك القمر وذلك لأن كل قاصد يكون أنقص من المقصود، ونحن إذا تأملنا أحوال العالم وجدناها محفوظة النظام على غاية ما ينبغي أن يكون <مكوَّن>[1] عليه من التدبير الحِكَمي والعناية الإلهية، وإذا لم تكن الحركات السماوية لأجل هذه الكائنات فبماذا يكون النظام[2]؟

=البيروني وإبن سينا ـالأسئلة والأجوبةـ، تصحيح وتقديم: سيد حسين نصر ومهدي محقق، مؤسسة انتشارات ـ جامعة طهران، ١٩٧٣م، ص١١ـ١٢. ويضرب لنا مثالًا لطيفًا عن اختلاف حركات الأفلاك والكواكب، فيقول: كما أنّ رجلًا خيّرًا لو أراد أن يمضي في حاجته سمْتَ موضع، واعترض إليه طريقان: أحدهما يختص بإيصاله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق، وجب في حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلك حركة كل فلك، إنما هي ليبقى على كماله الأخير دائمًا، لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره. إلهيات الشفاء، ج٢، ص٣٩٤.

[1] ـ غير موجودة في م.

[2] ـ المقالة أعلاه ملخص مُركَّز لمقالة فصَّل فيها ابن سينا الإشكالات المُثارة على الموضوع وإجاباته على كل إشكال منها، من الصفحة ٣٩٣ إلى الصفحة ٤٠١ من إلهيات الشفاء، ج٢ تحت عنوان (في كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية لِيُعلَم من ذلك ما يجب أن يُعلَم من المحركات المفارقة المعقولة بذاتها المعشوقة)، والمقالة موجودة نصًا في النجاة، من الصفحة ٢٦٧ إلى الصفحة ٣٧١ تحت عنوان (فصل في إبطال رأي من ظنّ إنّ اختلاف حركات السماء لأجل ما تحت السماء). وأحَّدُ تلك الإشكالات: إنّ قومًا لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين [هذه العبارة تقال عند فلاسفة الإسلام للإشارة إلى الأسكندر الأفروديسي. المحقق]، إذ يقول: إنّ الإختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت فلك كرة القمر، وكانوا سمعوا أيضًا وعلموا بالقياس أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها، أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا: إنّ نفس الحركة ليست لأجل ما تحت كرة القمر، ولكن للتشبّه بالخير المطلق والشوق إليه. وأجاب على هذا الإشكال ب: إنّ كل قصد فله مقصود، والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد أولى بالقاصد من لا وجوده عنه، وإلا فهو هذر. والشيء الذي هو أولى بالشيء فإنّه يُفيد كمالًا ما .. فإذن كل قصد ليس عبَثًا فإنّه يُفيد كمالًا ما لقاصده لو لم يكن يقصده لم يكن ذلك الكمال. ومُحال أن يكون المعلول المستكمِل وجودَه بالعلّة يُفيد العلّة كمالًا لم يكن، فإنّ المواضع التي يُظَن فيها أن المعلول أفاد علّتَه كمالًا مواضع كاذبة أو محرَّفة. إلهيات الشفاء، ج٢،ص٣٩٣ــ٣٩٦. والنجاة، ص٢٦٧ـ٢٦٩. وينظر: بهمنيار، التحصيل، ص٦٣٤ فما بعد، واللوكري، بيان الحق، ٣٥٤.

هذا السؤال في غاية الصعوبة والإشكال، وقلما يتخلص عنه المجيبون، فإن الأمر على الحقيقة كما ذكر في السؤال من أن الحركات السماوية وسائر ما يوجد في الفلك لا يجوز أن يكون شيء منها لأجل شيء من الكائنات الموجودة تحت فلك القمر للعلّة التي ذُكرت في السؤال من أن القصد أبدًا يكون أنقص، وليس في الفلك شيء أنقص رتبة من أشرف الموجودات التي كونت <وذكرت>[1] تحت فلك القمر، لكنّا نقول على هذا الكلام مع صعوبته: أن النفس الفلكية لا تحرك الفلك على سبيل التشوق والتشبه لأجل شيء مما دون فلك القمر، بل قصدها في ذلك حصول كمال جسم الفلك كما ذكرنا فيما تقدم، لكن الباري تعالى فائض الجود على الموجودات كلها، لم يجز في طريق الخيرية وغاية الجود أن يكون فيض جوده غير واصل إلى شيء من الموجودات وإن خسّت رتبته، فجعل للنفس الفلكية شوقا إلى التشبه ليحصل كمال جسم الفلك، ويتبع ذلك النظام الموجود في الكائنات التي تحت فلك القمر فيكون وجود هذا النظام من الباري تعالى على سبيل العناية والقصد، وبالإضافة إلى نفس الحركة والنفس الفلكية على سبيل الإتباع والعرض، فهذا ما حضرني من الكلام على هذا السؤال في هذا الوقت.

وقد آن لنا أن نختم الكلام في هذا الموضع حامدين لله تعالى، داعين لأيام مولانا مستنجحين مرامنا عن خدمته، مادحين كلامنا بذكر صفته، إقتداء بما قاله حسّان بن ثابت رضي الله عنه: ما أن مدحت محمدا بمقالتي ... لكن مدحت مقالتي بمحمد.

---

[1] ـ غير موجودة في ك.

تم[1] بحمد الله وحسن توفيقه <على يد صاحبه الفقير إلى الصمد الغني محمد أسعد بن محمد بن عبد الرحيم بن علي بن عبد السلم بن الأحمد بن عبد الصمد بن علي بن عبد السلم بن علي بن أحمد بن بهرست بن محمد بن زكريا بن عطية بن مكية بن أبي الفرج بن عبد القادر بن مضر بن إبن زيد بن جابر بن محمد بن عبد الصمد بن أبي بكر الصدّيق رض في صحوة يوم الثلاثاء الخامس من أول جمادي سنة ثمان وسبعين وثمانمائة، والله نسأل أن يفرّج عنا مكابدة مكايدة الأعادي، أنه ولي النِعَم والأيادي وصلى الله على محمد وآله وأصحابه أجمعين والحمد لله رب العالمين>[2] .

[1] ـ في ك: تمت الرسالة.
[2] ـ غير موجودة في ك.

قائمة بأهم المصادر والمراجع الفلسفية:

آل ياسين، د.جعفر:

– الفارابي في حدوده ورسومه. ط١. عالم الكتب. ١٩٨٥م.

– ابن سينا فيلسوف عالم. ط١. دار الأندلس. بيروت. ١٩٨٤م.

– المنطق السينوي –عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا–. ط١. دار ومكتبة البصائر. بيروت. ٢٠١٢م.

– ابن رشد:

– تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق: موريس بويج. المكتبة الكاثوليكية. بيروت. ١٩٣٨م.

– السماع الطبيعي. ضمن: مجموع الرسائل. ط١. حيدر آباد الدكن. ١٩٤٧م.

– السماء والعالم. تحقيق: جيرار جهامي. ط١. دار الفكر اللبناني. بيروت. ١٩٩٤م.

ابن سينا:

– رسالة الحدود. ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. ط١. مطبعة الجوائب. قسطنطينية. ١٢٩٨هـ.

– منطق المشرقيين. المكتبة السلفية. القاهرة. ١٩١٠م.

– النجاة. نشرة الكردي. ط٢. مطبعة السعادة. مصر. ١٩٣٨م.

- رسالة أضحوية في أمر المعاد. تحقيق: سليمان دنيا. ط١. دار الفكر العربي. ١٩٤٩م.
- أحوال النفس . رسالة في النفس وبقائها ومعادها -. تحقيق: احمد فؤاد الأهواني. ط١. مطبعة عيسى البابي الجلبي. القاهرة. ١٩٥٢م.
- الشفاء. المنطق. المدخل. تحقيق: الأب قنواتي وزميلاه. المطبعة الأميرية. القاهرة. ١٩٥٢م.
- رسالة في ماهية العشق. تحقيق: أحمد أتس. استانبول. ١٩٥٣م.
- عيون الحكمة. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية. القاهرة. ١٩٥٤م.
- كتاب البرهان من منطق الشفاء بطبعتيه:
الأولى: تحقيق: عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٥٤م.
الثانية: تحقيق: ابو العلا عفيفي. المطبعة الأميرية. القاهرة. ١٩٥٦م.
- الشفاء. المنطق. المقولات. تحقيق: الأب قنواتي (وآخرون). الهيئة المصرية العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة. ١٩٥٩م.
- الشفاء. المنطق. المقولات. تحقيق: الأب قنواتي (وآخرون). الهيئة المصرية العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة. ١٩٥٩م.
- الشفاء. الإلهيات. ج١. تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م. و ج٢. تحقيق: محمد يوسف موسى (وزميلاه).
- الشفاء. المنطق. القياس. تحقيق: سعيد زايد. القاهرة. ١٩٦٤م.

– الشفاء. الطبيعيات. ج٢. النبات. تحقيق: عبد الحليم منتصر وزميلاه. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة. ١٩٦٥م.

– الشفاء. الطبيعيات. ج٣. الحيوان. تحقيق: عبد الحليم منتصر وزميلاه. الهيئة العامة للتأليف والنشر. القاهرة. ١٩٧٠م.

– رسالة في الموسيقى. ضمن: مجموع رسائل الشيخ الرئيس. ط١. دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد الدكن. ١٣٥٤هـ.

– الشفاء. الطبيعيات. النفس. تحقيق: الأب قنواتي و سعيد زايد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٧٥م.

– الشفاء. السماع الطبيعي. تحقيق: سعيد زايد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٣م.

– الإشارات والتنبيهات. ج٣. تحقيق: سليمان دنيا. ط٣. دار المعارف. القاهرة. ١٩٨٣م.

– الشفاء. الطبيعيات. النفس. تحقيق: حسن زاده الآملي. مؤسسة بوستان. قم، ١٩٩٦م.

– الشفاء. السماء والعالم. تحقيق: محمود قاسم. ط٢. دار الكاتب العربي. القاهرة. ٢٠١٢م.

– الشفاء. الرياضيات. الهيئة. ج٢. تحقيق: محمد رضا مدور و إمام ابراهيم أحمد.

– كتاب المباحثات. تحقيق: محسن بيدارفر. طهران. ٢٠١٥م.

أرسطو:

- منطق أرسطو. ج٢،١. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. دار الكتب المصرية. القاهرة. ١٩٤٨م.

- السماء والآثار العلوية. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. ط١. مكتبة النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦١م.

الطبيعة، ترجمة: اسحاق بن حنين، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.

- السماع الطبيعي (الفيزيقا). ترجمة: عبد القادر قينيني. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. بيروت. ١٩٩٨م.

الأخضري:

شرح السّلّم المرَونَق في المنطق. تحقيق: عبد الرحيم فرج الجندي. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (د.ت).

الأعسم، عبد الأمير:

- الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي. ط٢. دار الأندلس. بيروت. ١٩٨٠م.

- المصطلح الفلسفي عند العرب. ط٢. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٩م.

أفلوطين:

أفلوطين عند العرب. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٥٥م.

بدوي، عبد الرحمن:

– تحقيق كتاب التعليقات لابن سينا. القاهرة. ١٩٧٣م.

– بهمنيار:

– التحصيل. تحقيق: مرتضى مطهري. جامعة طهران. ١٩٩٦م.

الخضيري، محمد محمود:

– سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام. بحث ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا في بغداد. مطبعة مصر. القاهرة. ١٩٥٢م.

خليل، ياسين:

– نظرية أرسطو المنطقية. مطبعة أسعد. بغداد. ١٩٦٤م

دغيّم، سميح:

– موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي. ط١. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت. ٢٠٠٤م.

شميتكه، زابينه: – المرجع في تاريخ علم الكلام. ترجمة: أسامة شفيع السيد. ط١. مركز نماء للبحوث والدراسات. بيروت. ٢٠١٨م.

عبوديت، عبد الرسول:

– النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية. ترجمة: علي الموسوي. ط١. مركز الحضارة لتنمية الفكر. بيروت. ٢٠١٠م.

العبيدي، حسن مجيد:

– تحقيق كتاب التعليقات لابن سينا. راجعه علميًا: عبد الأمير الأعسم. بيت الحكمة. بغداد. ٢٠٠٢م.

– تحقيق كتاب التعليقات لابن سينا. طبعة دار التكوين للطبع والترجمة والنشر. دمشق. ٢٠٠٨م.

– تحقيق كتاب التعليقات لابن سينا. طبعة دار الفرقد. ط٢. دمشق. ٢٠١١م.

الغزالي:

– تهافت الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا. ط٤. دار المعارف. ١٩٦٦م.

الفارابي:

– رسالة عيون المسائل. ضمن: الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية. تحقيق: فردريك ديتريصي. ليدن. ١٨٩٠م.

– رسالة في اثبات المفارقات. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. حيدرآباد الدكن. ١٣٤٥هـ.

– كتاب الفصوص. دائرة المعارف العثمانية. حيدرآباد الدكن. ١٣٤٥هـ.

– رسالة التعليقات. مجلس دائرة المعارف العثمانية. حيدرآباد الدكن. ١٣٤٦هـ.

– رسالة الدعاوى القلبية. مجلس دائرة المعارف العثمانية. حيدرآباد الدكن. ١٣٤٩هـ.

– إحصاء العلوم. تحقيق: عثمان أمين. ط٢. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٤٩م.

– فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضوع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى. دار مجلة شعر. بيروت. ١٩٦١م.

– كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات. تحقيق: فوزي متري نجار. ط١. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. ١٩٦٤م.

– كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق. تحقيق: محسن مهدي. ط٢. دار المشرق. بيروت. ١٩٦٨م.

– كتاب الحروف. تحقيق: محسن مهدي. دار المشرق. بيروت. ١٩٧٠م.

- فصول منتزعة. تحقيق: فوزي متري نجار. ط١. دار المشرق. بيروت . المكتبة الزهراء. ايران. ١٩٧١م.
- رسالة في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان. ضمن: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. بنغازي. ١٩٧٣م.
- آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق: البير نصري نادر. ط٢. دار المشرق. بيروت. ١٩٨٦م.
- رسالة جوابات لمسائل سُئِل عنها. ضمن: رسالتان فلسفيتان. تحقيق: جعفر آل ياسين. ط١. دار المناهل. بيروت. ١٩٨٧م.
- رسالة الأسئلة اللامعة والجوابات الجامعة. ضمن: كتاب الملّة ونصوص أخرى. تحقيق: محسن مهدي. ط٢. دار المشرق. بيروت. ١٩٩١م.
- رسالة القياس الصغير على طريقة المتكلمين. ضمن: المنطقيات للفارابي. ج١. النصوص المنطقية. تحقيق: محمد تقي زادة بزوه. ط٢. مكتبة المرعشي. قم. ٢٠١٢م.
- كتاب الموسيقى الكبير. تحقيق: غطاس الملك خشبه. دار الكاتب العربي. القاهرة.

الكندي:

- رسائل الكندي الفلسفية. ج٢،١. تحقيق: محمد عبد الهادي ابو ريدة. دار الكاتب العربي. القاهرة. ١٩٥٠م.

– رسالة في خبر صناعة التأليف. ضمن: مؤلفات الكندي الموسيقية. تحقيق: زكريا يوسف. ط١. دار الجمل. بغداد ـ بيروت. ٢٠٠٩م.

اللوكري:

– بيان الحق بضمان الصدق. تحقيق: ابراهيم ديباجي. المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية. طهران. ١٩٩٥م.

محفوظ، حسين علي:

– الفارابي في المراجع العربية. مطبعة دار الحرية. بغداد. ١٩٧٥م.

النشار، علي سامي:

– المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة. دار المعرفة الجامعية. القاهرة. ٢٠٠٠م.

المحتويات

المقدمة: ٧
مدينة (مَرْوَ).. ١٣
نظرة جغرافية عامة ١٣
أحوالها الاقتصادية: ١٥
أحوالها السياسية:.. ١٧
أحوالها الفكرية: ٢١
أبو العباس فضل بن محمد اللُوكَري.. ٢٥
وفــاته:.. ٣١
التحقيق.. ٣٣
تحقيق النَّص: ٣٥
منهج التحقيق:.. ٣٥
وصف النسخ ٤٠
أ ـ نسخة مكتبة المرعشي العامة ٤٠
ب ـ نسخة مكتبة مؤسسة كاشف الغطاء العامة/قسم الذخائر للمخطوطات: ٤١
صور من المخطوطتين.. ٤٣
النـص ٤٨
الرسالة.. ٥٠
المنطقيات ٥٢
الطبيعيات ٧٢
الرياضيات ١٠٣
الإلهيات ١١٩
قائمة بأهم المصادر والمراجع الفلسفية: ١٢٦